

جامع الاسرار شرح المنار

للتمود

رجل لا يحضر الجماعة يحد بعزير بع
باخذ المال نقل من خلاصة الفتاوى

قال عليه السلام
من رضي بالقليل من الرزق رضي الله تعالى
بالقليل من العمل صدق الله وصدق رسول الله

قال النبي عليه
ان في النار رجلا يناذي اهل النار
بوجه فقيل من هو يا رسول الله فقال
عالم لا ينتفع بعلمه صح

روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رح انه قال
يجوز تفريق المرأة اذا علم القاضي عشر نفقة
المرأة مخافة للزنا وايضا قال ابو حنيفة رح
يجوز التفريق اذا كانت المرأة صالحة ولم
تطلب التفريق عن زوجها حتى تموت
نقل من شرح الوقاية وفي شرح
الجامع الكبير صح

وكل الرجل بطلاق امرأته مطلقا فطلق
كل كلمة ثلثا يقع الثلث لا يكون خلافا وكله
بطلقة فطلق ثنتين لم يقع ح ولو قيل للرجل
ان كنت فعلت كذا فامرأتك طالق فقال نعم
وقد كان فعل طلقت صح

جاء رجل الى علي بن ابي طالب كرم الله وجهه
فقال سائلك عن اربع مسائل فقال علي رض سلها
وان كانت اربعين فقال ما الواجب وما اوجب منه
وما القريب وما اقرب منه وما العجب وما اعجب منه
وما الصعب وما اصعب منه فقال ع الواجب التوبة
واوجب منه ترك الذنب واما القريب فالقيامة
والاقرب منه الموت واما العجب فالدنيا واعجب منه
حب الدنيا واما الصعب القبر واصعب منه دخول القبر
بلا زاد صح

[illegible]

سلطان

عدد اوراق
١٨٦

الكاتب

عدد اوراق نور مكي الحاج

حرره الحقير
محمد بن علي الوكار

K. 1512

بسم الله الرحمن الرحيم ۞ رب اعن على تمامه

الحمد لله الذي ايد بالعلماء معالم الدين واثاره واحياهم سبيل اليقين ومناره وانطق السنتهم بلطائف الحكم وخصهم من بين الانام بجلائل النعم ويسر عليهم كشف دقايق المشكلات ووفقهم لبسط حقائق المعضلات ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة راسخة في صميم الجنان داعية الى نعيم الجنان ونشهد ان محمدا عبده ورسوله المصطفى من اطيب عترته ونبيه المجتبى من اكرم اسرته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الذين [illegible] بهم بهام الشك والجدال ولم يحتجبوا [illegible] باكمام الهوى وسلم تسليما كثيرا وبعد فان احرى ما تصرف اليه الدواعي واولى ما يعطف عليه المساعي بعد معرفة الله تعالى علم اصول الفقه لتبيين معاقد الحلال والحرام وقد صنف الامام الكبير والهمام النحرير مولانا حافظ الملة والدين النسفي نور الله مرقده كتاب منار الاصولين مشتملا على ابحاث دقيقة ونكات لطيفة مع حسن الترتيب والتهذيب ولطف الايجاز والتركيب غير انه لما اقتصر فيه على الاصول كل الاقتصار وروما للتخفيف والاختصار كان مفتقرا الى الكشف والتوضيح فالتمس مني طائفة من الخلان ان اكتب له شرحا جامعا للمسائل موضحا للدلائل فشرعت فيه راغبا للايجاز ساعيا للانجاز وسميته جامع الاسرار شرح المنار واستوهب من الله تعالى الهام الصواب انه ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قوله اعلم ان اصول الشرع ثلاثة اعلم ان اصول الفقه علم باحوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية على وجه كلي المراد من الاصول الادلة والاصل ما يبتنى على غيره والفرع ما يبتنى على غيره والشرع الاظهر انه مصدر بمعنى الشارع فيكون المعنى الادلة التي نصبها الشارع فالمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كبيت الله او بمعنى المشروع فيكون المعنى الادلة التي ثبتت بها المشروعات فالمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذ فلان او هو اسم لهذا الدين كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته وانما عدل عن لفظ الفقه الى الشرع لان هذه الادلة سوى القياس يتمسك بها في علم الكلام فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة ثم قدم الكتاب لانه اصل من كل وجه واعقبه بالسنة لتوقف حجيتها على الكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما وافرد القياس بالذكر لتوقفه في كل حادثة عليها

والنداء ... الالتزام

٢

[illegible]

عمل بالسنة صح

عمل بالاجماع او بالسنة

الحديث صح

وهو قوله فصيام ثلاثة ايام متتابعات

[redacted]

مواضعها ماخذ اشتقاق الالفاظ التي هي اسماء لاقسام الكتاب كالخاص مثلا فانه ماخوذ من
قولهم اختص فلان بكذا واراد بترتيبها تقديم بعضها على البعض عند التعارض وبمعانيها حقائقها
اللغوية وحدودها الاصطلاحية وباحكامها الاثار الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعا او ظنا ووجوب
التوقف وغير ذلك قوله اما الخاص فكذا قيد باللفظ ليخرج الدوال الاربع وليعلم ان الخصوص
من اوصاف اللفظ وبقوله وضع لمعنى ليخرج المهملات والمشترك ايضا لانه وضع لمعنيين وبقوله
معلوم ليخرج المجمل فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم ولا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا التقسيم بالنظر
الى الوضع والاجمال عارض والمجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظرا الى
الظاهر وبقوله على الانفراد ليخرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للافراد اذ المراد
من الانفراد كون اللفظ متناولا له من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له افراد او لم يكن
وقوله كانسان نظير خصوص الجنس ورجل نظير خصوص النوع وزيد نظير خصوص العين وانما
نظير خصوص قال للانسان جنسا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم مع ان الانسان نوع الانواع
عند المنطقيين والرجل صنف لان المشايخ لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم وحدودهم بل يذكرون صنف ؟
تعريفات على طريق الرسم لحصول مقصودهم تركا للتكلف ولهذا ذكر كلمة كل في تعريف الخاص مع
انها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة نظرا الى فهم المعنى حتى قال السيد الامام ابو القاسم الشهيد
السمرقندي في اصول الفقه هذا كتاب فقهي لا نشتغل فيه بذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما
شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه قوله وحكمه كذا حكم الشيء الاثر الثابت به
اراد بالمخصوص مدلوله وقوله قطعا تمييزا اي على وجه انقطع ارادة الغير عنه قوله ولا يحتمل البيان
اي بيان التفسير لان من شرطه ان يكون النص مجملا او مشكلا والخاص بين بنفسه ولا يكون فيه اجمال ؟
اشكال ولا احتمال قوله فلا يجوز الحاق التعديل الى آخره اعلم ان الزيادة على النص بخبر الواحد
لا يجوز لان الزيادة نسخ معنى ولا يجوز نسخ نص الخاص بخبر الواحد لانه ظني ويجوز ان يكون مبينا
لمجمل الكتاب فقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله تعديل اركان الصلوة اي الطمانينة في الركوع
والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين السجدتين فرض خلافا لابي حنيفة ومحمد فانه عندهما
واجب لان قوله تعالى واركعوا واسجدوا خاص ومعنى الركوع والسجود معلوم ولا اجمال فيه

لان الركوع هو الميلان عن الاستواء والسجود وضع الجبهة على الارض فلا يكون الحاق التعديل
بهما على سبيل الفرض بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام للاعرابي قم فصل فانك لم تصل بيانا بل زيادة
على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فقلنا بالوجوب ليثبت الحكم على حسب دليله قوله وبطل شرط
الولاء والترتيب الى آخره الولاء هو ان يتابع في افعال الوضوء ولا يفرق بينها بعمل آخر والذي
يقطع التتابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء شرط في الوضوء عند مالك وابن ابي ليلى والشافعي
في قوله القديم بفعل النبي عليه السلام فانه واظب على الموالات قالوا فلو جاز تركه لفعله مرة تعليما
للجواز والترتيب وهو ان يراعي النسق المذكور في قوله تعالى فاغسلوا الآية والنية وهو ان يقصد
بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث او استباحة الصلوة شرط في الوضوء عند الشافعي بقوله عليه السلام
لا يقبل الله تعالى صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب
وبقوله عليه السلام الاعمال بالنيات او بالقياس على التيمم اذ البدل لا يخالف الاصل في الشروط والتسمية
عند اصحاب الظواهر وقيل عند مالك ايضا شرط فيه لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم وقلنا
لا يجوز ان يكون الولاء والترتيب والنية والتسمية شرطا فيه بهذه الاخبار لان قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وامسحوا برؤسكم لفظان خاصان لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه
الاشياء يكون زيادة على النص ونسخا له فلا يجوز وهذا معنى قول الشيخ وبطل شرط الولاء الى فيه
آخره فان قيل فهلا قلتم بوجوب النية واخواتها في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل في الصلوة بخبر
الواحد قلنا المانع من القول بالوجوب وذلك ان الوضوء احط رتبة من الصلوة لانه فرض لغيره
والصلوة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة يلزم التسوية بين الاصل
والتبع فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا ولكن هذا الجواب لا يتم لان من
القول بالوجوب في مكمل الوضوء لا يلزم التسوية لظهور التفاوت بينهما بوجه آخر وهو ان الوضوء
لا يلزم بالنذر والشروع والصلوة تلزم بهما والاوجه ان يقال ان ذلك لتفاوت درجات
الدلائل فان الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة وقطعي
الثبوت ظني الدلالة كالآيات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الآحاد التي مفهومها
قطعي وظني الثبوت ظني الدلالة كاخبار الآحاد التي مفهومها ظني فبالاول يثبت الفرض وبالثاني

والثاني

والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر
التعديل من القسم الثالث لانه امر الاعرابي بالاعادة ثلثا فثبت به الوجوب وفيه مع احتماله
نفي الكمال والتكرار لا دلالة على سبيل الكمال فاما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فمن القسم
الرابع لان معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فيكون مشترك الدلالة فيثبت به السنة وكذا
خبر التسمية معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ
ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلا يكون قطعي الدلالة وكيف واستعمال مثله في نفي الفضيلة
سائغ وكذا دليل الموالات لا يدل على الركنية فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة والاستنشاق
مع انهما سنتان وخبر الترتيب ايضا معارض بما روي عنه عليه السلام انه نسي مسح الراس فتذكر
بعد فراغه من الوضوء فمسحه ببلل في كفه فلما كانت هذه الدلائل ظنية الثبوت والدلالة
ثبتت بها السنة لا الوجوب قوله والطهارة في كذا اي وبطل شرطية الطهارة في طواف الزيارة
قال الشافعي الطهارة في الطواف شرط لقوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت محدث
ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق فقلنا لا يجوز
ان يكون شرطا لانه تعالى امرنا بالطواف بقوله وليطوفوا والطواف لفظ خاص لمعنى معلوم
وهو الدوران حول البيت فلا يكون وقفه على الطهارة عملا بالكتاب لانه ساكت ولا بيانا له
لانه ليس فيه اجمال بل زيادة عليه بخبر الواحد فلا يجوز ولكن تزاد شرطية الطهارة عليه واجبا
وهو الصحيح بدليل ايجاب الدم بتركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا في المبسوط فان قيل
النص مجمل لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه
الابتداء من الحجر الاسود على الاصح ويلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس
فثبت انه مجمل لمعنى زائد ثبت شرعا عليه كالربوا فيجوز ان يلحق خبر الواحد بيانا به قلنا اما
التقدير بسبعة اشواط ثبت بالخبر المتواتر فيجوز الزيادة به ولهذا قال الشافعي لا يجوز
النقصان عن السبعة الا ان علماءنا قالوا يحتمل ان يكون التقدير بها للاكمال ويحتمل ان يكون للاعتداد
فثبت القدر المتيقن وهو جعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد فالاكثر يقوم
مقام الكل واما الابتداء من غير الحجر الاسود فمن اصحابنا من يقول انه معتد به ولكنه مكروه

ولئن سلمنا عدم الاعتداد كما ذكر محمد في الرقيات فذلك ان ابرهيم عليه السلام جعل الحجر
الاسود علامة افتتاح الطواف كما روي في الخبر كذا في المبسوط ولكن لا تزول الشبهة به
لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد والاشبه ان يقال النص ليس بمجمل في نفسه ولكنه مجمل
في حق المبالغة وابتداء الفعل لان الامر صدر بصيغة التطوف وهي للتكلف والمبالغة وذلك
يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا فاما
خبر الطهارة لا يصلح للبيان لان الطواف لا يحتمل الطهارة واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان
والمنكوس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش كوجوب اعادة الصلوة التي اديت مع الكراهة — فليس صح
ولهذا ينجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة وللخصم ان يمنع ويقول لا نسلم انه مجمل في حق الابتداء من الحجر
ولئن سلمنا انه مجمل في حق العدد لان المبالغة تحتمل العدد والاسراع اما لا يحتمل الابتداء منه ومن غيره
الا ان يقال ان الابتداء منه واجب فحينئذ لا يرد السوال قوله والتاويل بالرفع اي وبطل
تاويل الشافعي القروء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء اي وليتربص
المطلقات من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء لان الثلثة لفظ خاص لمعنى معلوم لا يحتمل غيره — المدخولات صح
فلو حمل القروء على الاطهار انتقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر
محسوبا من العدة فينتقص ذلك الطهر في حق العدة لا محالة اذ المراد من الطهر هو الطهر الشرعي
المتخلل بين دمي الحيض بالاتفاق فيصير العدة قرئين وبعض الثالث بخلاف ما اذا حملناه على الحيض
لانه لو طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فالحمل على وجه يوافق الكتاب اولى من الحمل
على وجه يخالفه فان قيل في الحمل على الحيض مخالفة من وجهين ايضا احدهما انه يلزم منه ازدياد
الحيض على الثلثة اذا طلقها في الحيض لانه لا يحتسب تلك الحيضة بالاجماع فيصير ثلثة اقراء وبعض الرابع
والثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة ايضا والثاني ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد
والحيض مؤنث والطهر مذكر فدلت الهاء في الثلثة على ان المراد من القروء الاطهار قلنا الجواب
عن الاول ان تلك الزيادة ثبتت ضرورة وجوب التكميل فلا يعبا بها والعدة قد تحتمل
مثل هذه الزيادة احترازا عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع
ثم جعلت قرئين وفيه زيادة نصف القرء وعن الثاني ان الحيضة وان كانت مؤنثة فالقروء المضاف

اليه الثلثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم التذكير والتانيث كالبر والحنطة فلما اضيف
الى المذكر روعي علامة التذكير ومما يؤكد ان المراد من القروء الحيض قوله عليه السلام دعي الصلوة — لا في التغيب صح
ايام اقرائك وقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان لان اثر الرق في التنصيف
وقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الاية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار كذا قيل وفيه
بحث اذ لا يلزم من قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك ان يكون المراد من القروء في الاية الحيض ولا
يلزم من قوله تعالى واللائي يئسن الاية ان يكون الاشهر مقام الحيض اذ يجوز ان يكون مقام الاطهار لان
الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور بدون الحيض الا ان يقال يلزم ذلك بحسب الظاهر ~~اذ لو كان المراد~~
~~ما ذكر كان من حق الكلام ان يقال واللائي عدتهن القروء لكون النقل بعدم عين ما شرع اصلا~~
~~فلما جاء بعبارة اخرى علم انه لم يكن الا لغاية زائدة وليس في ذلك الا ما قلنا~~ قوله ومحللية الزوج
الثاني الى اخره قال محمد والشافعي اذا طلق الرجل امراته واحدة او ثنتين وانقضت عدتها فتزوجت
باخر وطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول لم تعد بثلاث تطليقات ولا يهدم الزوج
الثاني الطلاق وعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود بثلاث تطليقات ويهدم الطلقة والطلقتين
والمسئلة مختلفة بين الصحابة فالحاصل ان الزوج الثاني مثبت للحل الجديد عندهما خلافا لمحمد والشافعي
تمسك محمد والشافعي بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فكلمة حتى للغاية وضعا ولا تاثير للغاية في
اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة
الاصلية فكذا ههنا باصابة الزوج الثاني تنتهي الحرمة الثابتة بالطلقات الثلث ثم يثبت الحل
بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم فمن جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا بقوله عليه السلام
لعن الله المحلل والمحلل له فقد الحق بالنص خبر الواحد بطريق البيان ولا يجوز ان يكون بيانا
لعدم الاجمال فيه اذ كلمة حتى وضعت لمعنى معلوم وهو الغاية والنهاية وقال ابو حنيفة وابو يوسف
الزوج الثاني محلل بقوله لعن الله المحلل الحديث سماه محللا وهو المثبت للحل وبحديث العسيلة
وهو ما روي انه عليه السلام قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير
ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا فقال عليه السلام اتريدين
ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من

عسيلتك وفي ذكر العود دون الانتهاء اي لم يقل انه يدين ان ينتهي حرمتك اشارة الى التحليل
لانه غيّا عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق يثبت العود لا محالة ولم يكن العود ثابتا
قبل ذلك فيكون حادثا بالذوق بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وقبل الذوق
وقيل ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يثبت فيكون
الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم فيعود عليه بثلاث تطليقات واما النص فساكت عن كون الزوج
الثاني مثبتا للحل ام لا فانتم ابطلتم وصف التحليل عن الحديث بما هو ساكت وذلك لا يجوز فالشيخ بقوله
ومحللية الزوج الثاني الى اخره اجاب عما تمسك محمد والشافعي بالآية ولا يقال ان ذلك في صورة
الحرمة الغليظة لان ذلك محل والمحال لا مدخل في التعليل لانه لو دخل لانسد باب القياس لان محل
الاصل غير محل الفرع ولان المحل شرط ولا اثر للشرط في العلة فان قيل ليس للزوج الثاني
محللا في المتنازع وموضوعه الهدم لانه لو كان يلزم اثبات الثابت لان الحل ثابت وانه لا يجوز قلنا
لا يجوز ذلك اذا لم يفد اما اذا افاد فيجوز الا يرى ان شرى الانسان ماله بماله لا يجوز اما اذا ضم ماله الى
مال الغير فاشتراهما يصح لانه يفيد ملك التصرف وجاز العقد في مال الغير فكذا ههنا مفيد لانه
قبل هذا يكون الحل ثابتا على وجه يزول بالطلقة او الطلقتين وبعده يصير على وجه لا يزول الا
بالثلاث او نقول لما كان الزوج الثاني مثبتا اصل الحل ووصفه في المطلقة الثلاث فلان يكون مثبتا
لوصفه في المتنازع اولى فان قيل فعلى هذا وجب ان يملك اربعا او خمسا من التطليقات ثلاثا
بهذا الحادث وواحدة او ثنتين بالاول قلنا اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة
اقتضى انتفاء الاول اذ لم يبق فيه فائدة فينتفي به اقتضاء قوله وبطلان العصمة عن المسروق
الى آخره واعلم ان القطع مع الضمان على السارق لا يجتمعان عندنا سواء هلك المسروق في يده او
استهلكه في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه وعند الشافعي يجتمعان
وكذا الحكم في السرقة الكبرى قال لان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة
لان القطع اسم لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة على انتفاء الضمان وانقطاع عصمة المال اصلا
ولا هو من ضروراته ايضا لانهما مختلفان اسما وحكما لان احدهما لجبر المحل والاخر للزجر وسببا لان
سبب احدهما الجناية على حق الله وسبب الآخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد

ومحل الآخر الذمة وقد دل الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترده فيجب القول به فمن قال بان القطع يوجب انتفاء
الضمان وبطلان عصمة المال لم يعمل بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا بل يكون زيادة عليه بخبر
الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على سارق بعد ما قطعت يمينه فاشار الشيخ الى جواب
ذلك بقوله وبطلان العصمة بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا يعني ان سقوط عصمة المال ثبت باشارة
قوله جزاء فان الله تعالى اطلق لفظ الجزاء على القطع والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد
به ما يجب حقا لله تعالى وما يجب حقا لله تعالى على الخلوص انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص
ليكون الجزاء وفاقا وذلك ان تثبت الحرمة بمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لانه
حينئذ يصير حراما لغيره مباحا في ذاته ومثل هذه الحرمة لا توجب الجزاء لله تعالى كشرب عصير
الغير فعرفنا ضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لنفسه لا تبقى للعبد ضرورة كالعصير
اذا تخمر اذ هي جهة واحدة فمن ضرورة ذلك تحويل العصمة الى الله تعالى فان قيل لا نسلم ان الحرمة
واحدة بل المال المسروق محترم لحق الله تعالى لوجود النهي بحيث القطع ومحترم لحق العبد ايضا لحاجته فيجب
الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام وشرب خمر الذمي عندكم وكوجوب الدية مع
الكفارة قلنا بل الحرمة واحدة لانا لا نجد القطع الا بمال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى
القطع لنفسه تحقيقا لصيانته على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يضاف
وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية على
الاحرام او الحرم الا ترى انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه مقضيا به وجب
الضمان وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لا لحق العبد فانها تجب بقتل المسلم الذي لم
يهاجر الينا وان لم يكن حقه مضمونا بالدية وكذلك شرب خمر الذمي لان الحد يشربها لم يجب لحق العبد
فانه لو شرب خمر نفسه يجب الحد واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان او نستدل بقوله تعالى
جزاء على وجه آخر وهو ان لفظ الجزاء لغة يدل على كمال المشروع اذ هو اسم للكافي يقال اجزاء اي
كفى وكماله يستدعي كمال الجناية لانها سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا
للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا في ذاته وذلك اعظم شبهة

فی سقوط الحد فمن ضرورته تحویل العصمة الی الله تعالی او نقول بوجه آخر وهو ان الجزآء اسم للكامل
والکافی فلو اوجبنا الضمان معه لم یکن القطع جمیع موجب الفعل فکان نسخا لما هو ثابت بالنص فان
قیل لو انتقلت العصمة الی الله تعالی کما فی حد الخمر یلزم ان لا یقطع کما فی سرقة الخمر قلنا لا یجب القطع
فی الخمر لان من شرطه ان یکون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر لیست کذلک فی لانا نقول
القطع شرع لصیانة حق العبد وفی القول بسقوط العصمة ابطال حقه لانا نقول ان کان فیه
ابطال حقه صورة ففیه تکمیل معنی الحفظ علیه فکان الحفظ بالقطع خیرا له من حفظ ماله بالضمان
والاصح ان القطع لصیانة حقوق الناس ثم فیه ضرر علی السارق لما فیه من اتوآء حقه معنی فلا نضم الیه
ضرر آخر وشرع القطع بان لا یسقط باسقاطهم وان کان فیه حقهم ازجر وامنع او لعدم تصور
اجتماعهم علی الاسقاط الا تری انه شرع حد الزنا لصیانة الفرش وحد الشرب لصیانة العقل
مع انه لا یسقط بالاسقاط لما اشرنا الیه کذا فی الفوائد الظهیریة والایقان ینبغی ان لا نظهر بطلان
العصمة فی حق الضمان لانه ضروری وقد اندفعت باثباته فی حق القطع لانا نقول قد بینا ان العصمة
شیء واحد وقد ظهر ابطالها فی حق احد الضمانین فلا یمکن اعتبارها فی حق الضمان الاخر لئلا یؤدی
الی ایجاد الضمان باداء شیء واحد بسبب واحد قوله ولذلک صح ایقاع الطلاق بعد الخلع
صریح الطلاق یلحق البائن عندنا وعند الشافعی لا یلحقه وانما یلحق الطلاق البائن عنده فی المختلعة
والمطلقة علی مال اذ لا بینونة فیما سواهما عنده قال الشافعی الطلاق مشروع لازالة ملک النکاح
وقد زال بالخلع فلا یقع الطلاق بعده وقلنا الله تعالی وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع
بقوله فان طلقها بحرف الفآء بعد قوله فلا جناح علیهما فیما افتدت به والفآء للوصل والتعقیب
فیکون هذا تنصیصا علی ایقاع الطلاق بعد الخلع فمن وصل قوله تعالی فان طلقها باول الایة
وهو قوله تعالی الطلاق مرتان لا یکون وصله عملا بالفآء ولا بیانا کما ذکر فخر الاسلام واعلم ان
الاستدلال بهذه الایة علی جواز لحوق صریح الطلاق بالخلع مشکل فان عامة المفسرین وصلوا هذه
الایة وهی قوله تعالی فان طلقها باول الایة وهی قوله تعالی الطلاق مرتان ولانه لو وجب وصله
بالخلع عملا بالفآء لما تصور شرعیة الطلقة الثالثة قبل الخلع وانها ثابتة بالاجماع بل الاولی ان یتمسک
فی المسئلة بما رواه ابو سعید الخدری وغیره عن رسول الله علیه السلام انه قال المختلعة یلحقها

[redacted]

[redacted]

ان

امرته فلم يأتمر ولا نسلم انه لازم له حقيقة لان الامر يتحقق بدون الائتمار كالامر بالايمان
من الله للكفار بدون الايمان قلنا لا نسلم ان الايتمار متعد في نفسه ولكن ما هو متعد الى مفعول
واحد قد يكون لازما بالنسبة الى مفعولين كما يقال علمته فتعلم واطعمته الطعام فطعم والامر
متعد الى مفعولين احدهما بنفسه والاخر بالباء يقال امرته بكذا فيصلح ان يكون الايتمار لازما له كذا
وفيه بحث لانه لو كان لازما بهذا المعنى لا يلزم ان يكون وجود المامور به لازما بحيث لا يمكن بدونه
والكلام في هذا ولان من يقتدى بفخر الاسلام رحمه الله لزم ان يكون طلب المامور به لازما للامر او جيء
والكلام في لزوم الوجود يعرف بالتامل وقيل في تقريره دليل المعقول وجه آخر هو ان السيد
اذا قال لعبده خط هذا الثوب فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بذمه واستحقاق العقاب ولولا
ان الامر للوجوب لما حسن ذلك او نقول انه وضع لطلب المامور به فيثبت الطلب الكامل لان الاصل
في كل شيء الكمال الا المانع ولا مانع هنا لانه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم قوله سواء كان
بعد الحظر او قبله اي موجبه الوجوب في الحالين وهذا لنفي قول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا
ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وقالوا بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال
لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله كنت نهيتكم عن الدباء والحنتم ~~والمزفت والنقير~~ الا
فانتبذوا فيها ولكنا نقول ان المقتضي للوجوب وهو الصيغة قائمة في الحالين والحظر السابق لا يصلح
معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب في الاستعمال
فانه جاء ايضا بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله
واذا دعيتم فادخلوا والامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوالهما وكذا الامر بالحدود
واجب بعد مباشرة اسبابها مع ان ايذاء المسلم حرام وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من النظائر
بقرائن غير الحظر السابق لانها مشروعة لنا لا علينا فلو قلنا بالوجوب عاد على موضوعه بالنقض
قوله واذا اريد به الندب او الاباحة الى آخره جمع الشيخ بين الندب والاباحة متابعا لفخر
الاسلام وبين الخلاف فيهما على نمط واحد وليس كذلك لانه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز فيه
بالاجماع والخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء

والمحققون من اصحاب الشافعي وشمس الائمة الى انه مجاز فيه لان لازم الايجاب استحقاق العقوبة بتركه
ولازم الندب عدم استحقاقها فيكونان غيرين فيكون مجازا فيه وهذا معنى قول الشيخ جاز اصله وذهب
بعض اصحاب الشافعي وفخر الاسلام وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه لان المندوب بعض الواجب لان
الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فيكون الندب بعضها
يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق بعض لفظ الانسان على
مقطوع اليد او الرجل واليه اشار الشيخ بقوله لانه بعضه والاول اقرب الى التحقيق يعرف بالتامل ايدوم
قوله ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اختلف القائلون بالوجوب في الامر في افادته التكرار والعموم
ومعنى التكرار ان يفعل فعلا ثم يعود اليه فقال المزني والاسفرايني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر
البغدادي من ائمة الحديث وغيرهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه
وقال الشافعي وبعض اصحابه انه لا يوجب ولكن يحتمله والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت
من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض اصحابنا واصحاب الشافعي لا يوجبه ولا يحتمله ولكن الامر
المعلق بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او المقيد بالوصف كقوله الزانية والزاني فاجلدوا
يتكرر بتكرره والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجبه ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بالشرط او الوصف
احتج الفريق الاول بان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدره ذلك الامر فان اضرب مثلا مختصر
من قولك اطلب منك الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الافادة ثم المصدر الذي دل عليه
الامر اسم عام لجنس الفعل شامل لافراده فوجب القول بعمومه عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم
واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا غير ان الثابت به مصدر نكرة اذ لا دلالة للامر على الالف واللام و
النكرة في الاثبات تخص ولكنها يقبل العموم بدليل يقترن بها واحتج الفريق الثالث بالنصوص الواردة
في الكتاب والسنة مقيدة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عليه السلام ادوا
عمن تمونون وصوموا شهركم فانها يتكرر بتكرر الشروط والاوصاف وجه القول الصحيح سلمنا ان لفظ الامر
دل على الفعل وهو المصدر لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه صيغة الامر فرد سواء قدر معرفا او منكرا
فلا يحتمل العدد اذ الفرد والعدد متنافيان قوله لكنه يقع على اقل جنسه جواب عن سوال مقدر وهو
ان يقال لما كان فردا لا يحتمل العدد ينبغي ان لا يصح نية الثلاث في قوله طلقي نفسك لانه عدد بلا شبهة

كما لا يصح نية الثنتين عندكم فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى المتيقن بقرينة
ويحتمل كل جنسه ايضا باعتبار معنى الفردية لا باعتبار معنى العدد لان الطلاق مع جميع افراده واحد
من اجناس التصرفات الشرعية فيكون فردا حكما فيقع عليه بالنية فاما الثنتان لا فردية فيهما بوجه فلا يكون
محتمل اللفظ فلا يعمل النية فيهما الا ان يكون المراة امة فحينئذ تعمل النية فيهما لان الثنتين جنس طلاقها
قوله وما يتكرر من العبادات الى اخره جواب عما قال بعض مشايخنا ان امر الشرع المعلق او المقيد
يتكرر فقال لا تكرار او امر الشرع ليس من موجب اللغة بل باعتبار تكرر الشرط الذي هو في معنى العلة
او الوصف الذي هو علة ومن تكررها يلزم تكرر الحكم لا من الامر قوله وكذا اسم الفاعل الى اخره
السارق لا يوتى على اطرافه الاربعة عندنا بل يحبس حتى يتوب وقال الشافعي يوتى على الجميع لان الله
تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع واضافها الى السارق والسارقة بقوله فاقطعوا ايديهما فاوجب
الاستغراق كقولك عبيدكما فيدخل اليمين واليسار ولا يحمل على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وصيغة
الجمع وذلك يجري مجرى النسخ لان لهما يمينين لا ايمانا الا ان في المرة الثانية تثبت المحلية للرجل بالسنة و
الاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية الثانية بمطلق الكتاب ولنا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا
ايمانهما وهي مشهورة فيتقيد النص بها الا ترى ان في المرة الثانية لا تقطع اليسرى واذا ثبت التقييد في
النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله فقد صغت قلوبكما فثبت ان اليسار لم يدخل في النص
وان استدلال الخصم بالاية غير صحيح ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل الذي بينه فقال وكذا اسم
الفاعل يدل على المصدر والمصدر فرد لا يحتمل العدد ولما لم يحتمل العدد لا يجوز ان يراد بالاية الا الايمان
لانه لما لم يحتمل العدد لا بد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل اي كل السرقات
التي توجد من السارق لا يعلم الا باخر العمر فيودي الى عدم القطع فتعين ان المراد سرقة واحدة وبالسرقة
الواحدة لا تقطع الا يد واحدة ثم ظاهر الاية يقتضي قطع اليدين بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع
فثبت ان الواجب بالاية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة ثم هذه اليد الواحدة
اما اليمنى او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع او السنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود انها اليمنى
فلم تبق اليسرى مرادة بالاية فهذا معنى قول الشيخ وبالسرقة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة فان قيل
ثبت تكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص مع ان المصدر وهو الزنا في قوله تعالى الزانية والزاني الاية

لايدل على التكرار فلكن السرقة كذلك قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر في مثل هذا
الكلام علة للحكم ففي الزنا تكرر الحكم بتكرر سببه لبقاء محله وهو البدن واما في السرقة لم يبق المحل
لان محل القطع اليمين وبقطعها لم يبق اصلا فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها قوله وحكم الامر نوعان
اي الثابت بالامر وهو الواجب نوعان نفس الواجب اي عينه والباء في قوله بالامر للسببية وتتعلق
بالواجب اي الواجب بسبب الامر وزاد صاحب المنتخب قيدا آخر وهو الى مستحقه اي تسليم نفس
الواجب الى من يستحقه وفي الحقيقة لابد من هذا القيد لان التسليم الى غير مستحقه لايكون اداء ولا يقال
كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع
الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور
تسليمه الا بهذا الطريق قوله وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر ولابد في تفسير القضاء من قيد
آخر وهو كون المثل حقه اي تسليم مثل الواجب الذي هو حقه لانه لو قضى ما عليه من الدراهم بدراهم غيره
لايكون قضاء قوله ويستعمل احدهما مكان الآخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء والقضاء مكان
الاداء كما في قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت لان الجمعة لا تقضى وكما يقال نويت ان اودي ظهر
الامس والمراد منه القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال وكما لو ادى الاسير الذي اشتبه
عليه رمضان صوم شهر رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى يجوز عن الاداء قوله والقضاء الى شهد ص
آخره اختلف مشايخنا في القضاء انه يجب بنص جديد او بالسبب الذي وجب به الاداء اضاف الى الله
وان شئت ابهمت السبب كما ابهم الشيخ فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او
غيره وذكر في الميزان اختلفوا في ان القضاء يجب بالامر السابق او بامر مبتداء فقد صرح بالامر
وقال بعضهم وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة انه يجب بسبب جديد وقال المحققون من اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث انه يجب بالسبب الاول والخلاف في القضاء
بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول يجب بالنص الجديد بالاتفاق احتج العزيق الاول بان الواجب
بالامر اداء العبادة ولا مدخل للراي في معرفتها وانما يعرف بالنص والنص اذا كان مقيدا بوقت
كان المامور به عبادة فيه فلا يكون عبادة في وقت آخر بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر واحتج الفريق
الثاني بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب قضاء الصوم والصلوة قال تعالى فعدة من ايام اخر

وهو الامر ... [illegible]

11

وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد
من النص فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به اما كونه معقول المعنى فلان
الاداء صار مستحقا عليه بالامر في الوقت وهو معلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط عمن
عليه الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد الكل فيبقى كما كان قبله اما الاداء
والاسقاط فظاهر واما العجز فلم يوجد الا في حق ادراك فضيلة الوقت دون اصل العبادة
لبقاء القدرة على اصلها فيتقدر السقوط بقدره فسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد
ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج بصرف المثل اليه
كما في حقوق العباد فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصلها يبقى بعد فوات الوقت لان الامر قيد به فيكون
الواجب فعلا موصوفا بصفة فلا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة قلنا هذا اذا كان الوصف
مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت هنا غير مقصودة لان معنى العبادة كون الفعل عملا بخلاف
هوى النفس تعظيما لله تعالى وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف المكان لما
ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم الى الفروع وهي المنذورات المتعينة بان نذر ان يصوم
يوم الخميس مثلا او يصلي فيه اربع ركعات ولم يصل ولم يصم يجب قضاؤها ولا يقال لما وجب القضاء
وجوب القضاء في في الصوم والصلاة بالنص اذ لولاه لما عرف كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذي يوجب
الاداء لانا نقول قد عرف بالنص ان الواجب ما سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب تفريغ
الذمة عن ذلك الواجب ولهذا سمي قضاء ولو وجب ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا الكلام
يشير الى ان ثمرة الخلاف تظهر في المنذورات المتعينة فعند الفريق الثاني يجب وعند الفريق الاول
فيه لا يجب لعدم ورود النص ولكن ذكر ابو اليسر في اصول الفقه القضاء واجب فيها بالاجماع بين الفريقين سواء
كان عدم ايتائها بالفوات او التفويت فعلى هذا لا تظهر ثمرة الاختلاف في الاحكام وانما تظهر في التخريج
وقوله وفيما اذا نذر الى آخره جواب عما يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء
فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب
الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر له في ايجاب الصوم بوجه ولا يمكن ايجاب القضاء الا بصوم لانه
لا اعتكاف الا بالصوم فوجب ان يبطل كما ذهب اليه ابو يوسف والحسن بن زياد وحينئذ يبطل

ووجب القضاء بصوم مقصود بالاتفاق في ظاهر الرواية دل انه وجب بسبب اخر غير الاول
فقال انما وجب القضاء بصوم مقصود لان السبب الاول وهو النذر موجب للصوم لانه شرط
الاعتكاف فلا يكون موجبا للاعتكاف يكون موجبا لشرطه تبعا له الا انه امتنع ايجاب الصوم ههنا
لشرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر والشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا فلما انفصل
الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف فيه بقي مطلق الاعتكاف واجبا عليه فكذلك النذر بمنزلة
نذر مطلق عن الوقت فظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال المانع وهو شرف الوقت فكان الصوم المقصود
واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر وهذا معنى قول الشيخ لعود شرطه الى آخره ولا يقال لو كان النذر
السابق كالنذر المطلق بزوال شرف الوقت ينبغي ان لا يتادى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك
الشهر كما لو نذر مطلقا ابتداء لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا يجوز ان يكون لشرف الوقت
ويجوز ان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء
فيجوز لبقاء احدى العلتين ثم لما وجب بصوم مقصود لا يتادى بواجب اخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف
في رمضان القابل او في صوم واجب آخر لا يجوز قوله والاداء انواع الى آخره قوله كالصلوة
بجماعة نظير الاداء الكامل يعني من اولها الى آخرها اذ هي صلوة توفر عليها حقها من الواجبات والسنن
والاداب فيكون كاملا وهذا في الصلوة التي سنت الجماعة فيها فاما فيما لم تسن فيه فالجماعة فيه صفة
قصور قوله والصلوة منفردا نظير الاداء لان الجماعة التي هي سنة مؤكدة في قوة الواجب حتى القاصر؟
الا يرى ان الجهر ساقط عنه والجهر صفة كمال في التي يجهر فيها بدليل وجوب سجدة السهو بتركه
ساهيا فكان السقوط دليل القصور قوله وفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام
ثم فاته الباقي بالنوم ثم انتبه بعد فراغه او احدث فانصرف للوضوء ففاته الباقي نظير اداء يشبه
القضاء وانما قلنا انه اداء باعتبار الوقت ولكنه يشبه القضاء لانه التزم الاداء مع الامام حين
تحرم معه وقد فاته ذلك حقيقة وكان اداؤه بعد فراغ الامام مثل ما تحرم مع الامام حكما
فكان قضاء حكما ولهذا لا يلزمه القراءة وسجدة السهو لو سها ولا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه
الحالة يعني لو نوى المسافر الاقامة في خلال صلوته او دخل مصره يصير فرضه اربعا اما لو نوى
الاقامة او دخل مصره بعدما صارت صلوته قضاء لا يصير فرضه اربعا وهذا اللاحق لو كان مسافرا

مع امامه لا يصير فرضه اربعا بنية الاقامة او بدخوله في المصر في حالة اداء ما فاته كما لو صار قضاء
محضا فعلم انه فعله قضاء حكما واداء حقيقة وهذا معنى قول الشيخ لا يتغير فرضه بنية الاقامة وانما
جعلنا فعل اللاحق اداء يشبه القضاء لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤدي وباعتبار وصف
قاض والوصف تبع قوله ومنها رد عين المغصوب اي ومن انواع الاداء هذا بيان انواع الاداء
في حقوق العباد فرد عين المغصوب اداء كامل ورده مشغولا بالجناية او الدين اداء قاصر يعني
ان من غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا
بالجناية او الدين كان الاداء قاصرا معنى القصور انه اداه لا على الوصف الذي اخذه ولهذا لو
هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب من الضمان ولو دفعه اليه او بيع في الدين
رجع المالك على الغاصب بقيمته بالاتفاق كان الرد لم يوجد قوله وامهار عبد غيره نظير الاداء
الذي يشبه القضاء يعني اذا تزوج امراة على عبد لغيره بعينه ثم اشترى ذلك العبد وسلمه اليها يكون اداء
لانه تسليم المستحق بسببه وهو التسمية ولهذا لا يكون لها ان تمتنع عن القبول الا انه شبيه بالقضاء فان
ما اشتراه الزوج قبل التسليم اليها مملوك له حتى ينفذ اعتاقه دون اعتاقها فهذا التسليم من الزوج
اداء مال من عنده فمن هذا الوجه يشبه القضاء لان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما كما في حديث بريرة
فقالت هذا لحم تصدق علي يا رسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية فبهذا عرف ان
اختلاف الاسباب يوجب اختلاف الاعيان وهذا معنى قول الشيخ وتسليمه بعد الشراء الى آخره قوله حكاما
والقضاء انواع الى آخره المراد بمثل غير معقول ان لا يدرك بالعقل الا ان العقل ينفيه وقوله كالصوم للصوم
نظير القضاء بمثل معقول وقوله والفدية له نظير القضاء بمثل غير معقول لعدم المماثلة بين الفدية خلف عن الصوم
عند العجز المستدام عن الصوم كالشيخ الفاني وثبت بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية
قال ابن عباس يطوقونه ولا يطيقونه بخلاف القياس والفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه
قوله وقضاء تكبيرات العيد الى آخره رجل ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد ياتي بتكبيرات العيد
قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع وان خاف رفع الامام راسه لو اشتغل بها فانه يكبر للافتتاح
وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه وعن ابي يوسف
انه لا ياتي بها في الركوع لانها فاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثلها قربة في الركوع فلا يجب

اداؤها في الركوع لا بطريق القضاء ولا بطريق الاداء وفي ظاهر الرواية ياتي بها في الركوع لان
الركوع شبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وهو الفارق بين القيام
والقعود وما يمكن فيه من النقصان بالانحناء غير مانع لمشابهته لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة
واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك للكل لركعة فقلنا ياتي بها لبقاء المحل من وجه احتياطا
لا بطريق القضاء بل لشبهة الاداء والاحتياط في العبادات ان تجب بالشبهة ولا تسقط بها الا ان تكبير
الركوع يحتسب من تكبيرات العيد مع انه يؤدي في حالة الانتقال قوله ووجوب الفدية في الصلوة
للاحتياط هذا رد لاشكال يرد وهو ان الفدية في الصوم ثبتت غير معقول بالنص فلا يجوز ان يقاس عليه
غيره فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا على الصوم فاشار الى الجواب بقوله ووجوب الفدية في الصلوة
بطريق الاحتياط لا بالقياس لاحتمال ان يكون الفدية معلولا فان الشيخ فخر الاسلام ذكر في شرح
التقويم لما اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبتت المماثلة شرعا بين الصوم والفدية والمماثلة بين
الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الفدية مثلا للصلوة لان مثل الشيء يجوز ان يكون مثلا لمثله ويحتمل
ان لا يكون معلولا بل امرا تعبديا فامرنا بالفدية في الصلوة بطريق الاحتياط لا بطريق الحتم لان الصلاة
اهم من الصوم لانها عبادة بذاتها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد فلئن كان هذا
الحكم مشروعا فقد صادف محله والا فليس به باس لانه حينئذ يكون برا مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات ولهذا
قال محمد رحمه الله في الزيادات يجزيه ان شاء الله كما قال كذلك فيما اذا تطوع الوارث بفداء الصوم
بلا ايصاء فثبت انه بطريق الاحتياط لا بالقياس اذ لو كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما
في سائر الاحكام الثابتة بالقياس والفدية في الصلوة ان يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من بر او صاع
من غيره وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع كما في الصوم ثم رجع وقال لكل صلوة
وهو الصحيح كذا في المبسوط ولا يقال لو كانت الصلوة اهم من الصوم او مثله ينبغي ان يثبت الحكم فيها
بالدلالة وان كان غير معقول المعنى اذ الحكم يثبت بالدلالة في مثل ذلك لانا نقول لا بد في الدلالة
من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تاثيره معقولا اولا وههنا المعنى المؤثر غير معلوم فلا يمكن
اثباته بالدلالة قوله كالتصدق بالقيمة الى آخره هذا ايضا رد لاشكال يقدر وهو ان التضحية
عرفت قربة بالنص ولا مثل لها عقلا ولا نصا بعد فواتها عن وقتها فينبغي ان يسقط بالفوات كصلوة العيد

ورمي الجمار وقد اقيم التصدق بالقيمة او العين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او
بالشراء الصادر من الفقير بنية التضحية بعد ايام النحر مقام التضحية بدون نص فذلك غير جائز
فاشار الى الجواب بقوله كالتصدق كذا يعني وجوب التصدق بالعين او القيمة بطريق الاحتياط
لاحتمال كون التصدق اصلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر عبادات المالية الا ان
الشرع نقل القربة من التصدق الى الاراقة تطييبا لطعام الضيافة اذ الناس اضياف الله تعالى في
هذه الايام ولهذا حرم الصوم في هذه الايام لما فيه من الاعراض عن الضيافة وكره الاكل قبل الصلوة ليكون
اول تناوله من طعام الضيافة والمال بالتصدق يصير من الاوساخ ولهذا حرمت الصدقة
لبني هاشم والله تعالى لا يضيف عباده بما هو خبيث فنقل القربة من العين الى الاراقة ليبقى اللحوم طيبة
الا ان ذلك الاحتمال ساقط في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها في هذه الايام فاذا فات الوقت
آن اوان اعتبار ذلك الاحتمال فقلنا بوجوب التصدق على اعتبار انه اصل لا على اعتبار انه خلف ولهذا
لو جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية فلو كان التصدق خلفا عن الاراقة وجب ان يبطل حكم
الخلف حتى قدر على الاصل كالشيخ الفاني اذا قدر على الصوم يبطل حكم الخلف وهو الفدية قوله
ومنها ضمان المغصوب اي ومن انواع القضاء وهذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد قوله
وهو السابق يعني القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى كما في المثليات
والقاصر هو القيمة فيما له مثل اذا انقطع مثله بان لا يوجد في الاسواق وفيما لا مثل له لان حق المستحق
في الصورة والمعنى فكان المثل صورة ومعنى هو السابق تحقيقا للجبر الا اذا عجز عن الصورة فحينئذ
تجبر المالك على قبول القاصر وهو القيمة للضرورة قوله وضمان النفس والاطراف اي ضمانهما في حالة
الخطاء بالمال قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل بين المال والآدمي والطرف لان الآدمي مالك
مبتذل والمال مملوك مبتذل فانى يتماثلان ولان الآدمي لا يكون مالا واذا لم يكن مالا لم يكن له قيمة
اذ المثل معنى عبارة عن قيمة الشيء اي عن قدر ماليته وانما وجبتا بالنص بخلاف القياس صيانة للدم
عن الهدر ولهذا لم يشرع المال عند احتمال القود لانه مثل صورة ومعنى فلا يزاحمه ما لا يماثله بوجه
قوله واداء القيمة الى آخره هذا نظير قضاء يشبه الاداء تزوج امرأة على عبد بغير عينه صحت
التسمية عندنا خلافا للشافعي ووجب الوسط فان اتاها بالعين اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب

وان اتاها بالقيمة أجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشئ قضاء له لا محالة لكنه في حكم الاداء
لان العبد لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكن تسليمه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى فايهما اتى به تجبر على القبول بخلاف العبد المعين لانه معلوم
بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة على العبد فان قيل فعلى ما ذكرتم
يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل كما قال الشافعي كما لو قال
تزوجتك على هذا او قيمته لم يصح التسمية قلنا انما يفسد التسمية في المسئلة المذكورة لانه لما قال تزوجتك
على هذا العبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها تختلف باختلاف المقومين
فصار كانه قال على عبد او دراهم فيفسد للجهالة اما في مسئلتنا فصحت التسمية والقيمة لم تجب بالعقد
لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى اذ لا يمكن تسليمه الا بمعرفتها فكانت مبنية على
تسمية شئ معلوم فصحت التسمية كما لو تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك يجب القيمة مهرا ويتنصف بالطلاق
قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار قوله وعن هذا قال ابو حنيفة
اي على اعتبار ان المثل الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما
اي يتخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع والمسئلة على اوجه اما ان كان القتل بعد
البرء او قبله واما ان كان القطع والقتل من شخصين او شخص واحد واما ان كانا خطائين او عمدين
او احدهما عمدا والاخر خطأ فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان
القتل قبل البرء من شخص اخر او من شخص واحد قبل البرء لكن كان احدهما خطأ والاخر عمدا او ان
كانا خطائين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين فهما جنايتان
عند ابي حنيفة وعندهما جناية واحدة له ان مبنى القصاص على المساواة في القتل بغير القطع مراعاة المساواة
في المقصود بالفعل وهو الاهلاك وفيه مع القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا
فيتخير الولي بينهما بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع
عنا شرعا رحمة علينا وقالا بل يقتل بغير القطع لان القطع موقوف في حكم السراية فمتى سرى سقط حكمه
وصار قتلا والقتل الثاني يحقق موجب القطع فكانا جناية واحدة بخلاف ما لو تخلل البرء بينهما لان الاول
قد انتهت واستقر حكمه بالبرء فيكون الثاني ابتداء جناية كما لو كانا خطائين وتخلل البرء بينهما وكما لو

حلا بشخصين وقلنا هذا هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد الا ترى ان الفعل
كما يصلح محققا لموجبه يصلح ماحيا لاثر القطع قوله ولا يضمن المثلي الى اخره اي على اعتبار ان المثل الكامل
هو السابق في ضمان العدوان على القاصر قال ابو حنيفة لا يضمن المثل الا يوم الخصومة لان المثل الكامل
هو الواجب في الذمة وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان الواجب في الذمة
مما لا مثل له فانه غير مطالب باداء المثل الكامل بل هو مطالب باداء القاصر وهو القيمة باصل السبب
فيعتبر قيمته عند ذلك وعند ابي يوسف لما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له في اعتبار القيمة والخلف
انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيعتبر قيمته عند ذلك السبب وهو الغصب قال محمد المصير الى القيمة
للعجز عن اداء المثل الكامل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فيعتبر قيمته يوم الانقطاع كذا في المبسوط
قوله وقلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف اي باعتبار ان المثل الكامل او القاصر شرط في القضاء قلنا
المنافع لا تضمن بالاتلاف وعند الشافعي تضمن لانها اموال متقومة كالاعيان وذلك لان المال غير الادمي
خلق لمصالحه والمنافع بهذه الصفة وكيف لا يضمن والمصلحة في التحقيق تقوم بمنافع الاشياء والذوات
تصير متقومة باعتبارها الا ترى ان الاسواق تقوم بالمنافع والاعيان جميعا كالحجر والحانات ولهذا
جعلها الشرع اموالا متقومة حتى صلحت مهرا وورد العقد عليها وضمنت بالمال في العقود الصحيحة
والفاسدة ولنا ان المنافع لا تضمن بمثلها من المنافع بالاجماع فان الحجر على تعطيل اصابعه واحدة
لا يضمن منفعة احدى الحجرتين مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلان لا يضمن بالاعيان مع ان لا مماثلة بين العين
والمنفعة لا صورة ولا معنى اولى اما الصورة فظاهرة واما المعنى فلان المنفعة ليست بمال لان المالية
للشئ بالتمول وهو عبارة عن صيانة الشئ وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف فان الاكل
لا يسمى تمولا والمنفعة لا تبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فلا يرد عليها التمول وكذا التقوم الذي هو شرط
الضمان اذ المعدوم لا يوصف بانه متقوم ولو وجد فبعد الوجود لا يسبق التقوم الاحراز كالصيد
والحشيش والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين ولا يقال المنافع توجد محرزة ضرورة احراز ما قامت
هي به لانا نقول هذا احراز ضمني لا قصدي وذلك لا يوجب الضمان كالحشيش النابت في ارض مملوكة
لا يكون مضمونا بالاتلاف مع انه محرز باحراز الارض ولا يقال العقد يرد عليها وهو اية المالية والتقوم
لان غير المال لا يرد عليه العقد كالميتة والدم لانا نقول ورود العقد عليها ثبت بخلاف القياس بالنص

فلا يقاس عليه غيره او ثبت تقومها في العقد لقيام العين مقامها للحاجة والضرورة ولا تحقق مثل .. هذه
الضرورة في العدوان فبقي الحقيقة معتبرة وان قال قد مست الحاجة ههنا ايضا سدا لباب العدوان
اذ في القول بعدم وجوب الضمان انفتاح باب الظلم وتضييق الامر على الناس وابطال حق المالك بالكلية
لانا نقول ليس الامر كما قلت فان الحاجة فيما يكثر وجوده لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهي
عنه وسبيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزجر التعزير والحبس فانه ذكر في المبسوط وعندنا يأثم
ويؤدب على ما صنع ولكنه لا يضمن شيئا واما قوله فيه ابطال حق المالك فليس كذلك لان حقه لا يبطل بل يتاخر
الى دار الاخرة بخلاف ما لو اوجبنا الضمان فانه يفوت حق الغاصب اصلا لان العين زائدة على المنفعة
كما قلنا وحق الغاصب فيها وان ظلم محترم فيفوت حقه اصلا لانه لا يوصل اليه في دار الاخرة لانه مستحق عليه
بقضاء القاضي وما يستحق بالقضاء لا يوصل اليه في دار الاخرة فكان التاخير اهون من الابطال وانما قيد
بالاتلاف مع ثبوت الخلاف في الغصب ايضا لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على الاصل المذكور بل بناء
على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة
اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فتكون الزوائد مضمونة عنده
لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها **قوله** والقصاص لا تضمن بقتل القاتل
اي لو قتل انسان من عليه القصاص لا يضمن شيئا لمن له القصاص لا القود ولا الدية عندنا وعند الشافعي
يضمن الدية له ان القصاص ملك متقوم للولي الا يرى ان القاتل اذا صالح في مرضه على الدية يعتبر
ذلك من جميع المال وقد اتلف عليه ذلك بقتله فيضمن وذكر في التهذيب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو
مذهبنا ولنا ان المتلف ليس بمال فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص
ليس بمال ولا متقوم وشرعيته لمعنى الاحياء الا ان القاتل انما يلتزم الدية في الصلح بمقابلة ما هو من
اصول حوائجه وهو ابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال **قوله**
وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول اي شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا لم يضمنوا
للزوج شيئا عندنا وعند الشافعي يضمنون له مهر المثل له ان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون
متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل عين صح
بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال بالاتلاف لان

لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى لان النكاح شرع لمعنى السكن والازدواج
وابقاء النسل والمال خلق لتبذله لاقامة المصالح فانى يتماثلان ولان ملك النكاح في حكم جزء من الادمي
بمعنى تفويج الادمي منه فكان معتبرا به وانما يتقوم البضع عند الثبوت لاظهار خطر ذلك المحل لان لا يتملك
مجانا فان ما يتملك مجانا لا يعظم خطره عنده فاما الملك الوارد فليس بذي خطر ولهذا صحت ازالته بالطلاق
من غير شهود ولا عوض فعند زوال الاستيلاء والملك الوارد عليه لا يحتاج الى التقوم وانما قيد بالطلاق
بعد الدخول لان قبل الدخول اذا رجعوا يضمنون نصف المهر بالاتفاق لتقريرهما الزوج عن ذلك المال
فاشبه الغصب **قوله** ولا بد للمامور به من كذا اعلم ان حسن الشيء عند من جعله عقليا عبارة عن
كونه على صفة حميدة والقبح بخلافه وعند من جعله شرعيا هو موافقة الغرض والقبح مخالفته ذكره وقيل
الحسن كون الشيء مطلوب الوجود والقبح كونه مطلوب العدم وهذا معنى اللغة وهو ما تميل اليه النفس
فان مال طبعا فحسنه طبيعي وان مال عقلا فحسنه عقلي وان مال شرعا فشرعي ثم ان حسن المامور به من قضايا
الشرع لا من موجبات اللغة لان صيغة الامر تتحقق في الكفر والسفه والعبث الا ترى ان السلطان الجائر
يامر انسانا بالظلم والغصب الا ان امر الشارع يقتضي كون المامور به حسنا اذ الشارع حكيم على الاطلاق
ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح باكد الوجوه قال تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء فدل ان حسن المامور به ضرورة
حكمة الامر والعقل آلة لمعرفته لا ان العقل موجب للحسن والا لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي
لا يرد عليه التبديل كحسن العدل والاحسان وشكر المنعم وهو اي الحسن اما ان يكون لعينه اي بواسطة نفس المامور به
او لغيره اي بواسطة غير المامور به فان كان لعينه فهو اما ان لا يقبل السقوط او يقبله او يكون ملحقا بهذا
القسم اي بما حسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لغيره **قوله** كالتصديق نظير ما حسن لعينه ولا يقبل السقوط
والصلاة نظير ما يقبل السقوط والزكوة نظير الملحق به اما حسن التصديق لا يحتمل السقوط بحال سواء كان
مكرها او غير مكره واما الصلاة فانها حسنت لعينها لانها تأدت بافعال واقوال وضعت للتعظيم اذ قيام العبد
بين يدي الرب واضعا يمينه على الشمال صارفا طرفه الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعقابه بالركوع زيادة
تعظيم ثم الحاقه السجود نهاية في التعظيم بوضع اشرف اعضائه على التراب وكذا سائر اذكارها وتلاوة
القرآن تدل على نهاية التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس فثبت انها مع جميع افعالها واذكارها
تعظيم الله وهو حسن في نفسه ولكنه يقبل السقوط اذا كان في غير حينه كالصلاة في الاوقات المكروهة

او قبل الوقت او حالة كالصلاة في حال عدم الطهارة فحينئذ تصير قبيحة بهذه العوارض وانما صارت
الزكوة ملحقة بها لانها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن لا بنفسها
اذ هي في نفسها تنقيص مال واضاعته وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذا الصوم صار حسنا بواسطة
قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود فقال يا داود عاد نفسك فانها
انتصبت لمعاداتي وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا سمي الجهاد معها
الجهاد الاكبر كما في قوله عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر اذ هو في نفسه تجويع
النفس ومنع نعم الله عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وكذا الحج صار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته
اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة يساويان في ذاتيهما سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط
ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد فصار كلا واسطة فصارت هذه العبادات كالصلاة حتى شرط
لها الاهلية الكاملة فلا تجب على الصبي كالصلاة خلافا للشافعي في فصل الزكوة والاتقان الصلاة صارت
حسنة بواسطة الكعبة ايضا لانا نريد بالواسطة ما يتوقف ثبوت الحسن عليه وهذه الوسائط المذكورة
كذلك بخلاف الكعبة فان الصلاة حسنة في ذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت
القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وعند اشتباه القبلة وعند التنفل على الدابة قوله او لغيره اي
حسن المامور به لمعنى في غيره وذلك الغير لا يخلو اما ان يتادى بنفس المامور به اولا والثاني كالوضوء
والسعي الى الجمعة فان الوضوء ليس بحسن في نفسه لانه تبرد وتطهر وانما صار حسنا للتوصل به الى اداء
الصلوة وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وانما صار حسنا للتوصل به الى اداء
الجمعة ولهذا يسقطان بسقوط الصلوة والجمعة ثم انهما لا يتاديان بنفس الوضوء والسعي بل بفعل مقصود
بعدهما واما الاول كالصلوة على الميت والجهاد فانهما ليسا بحسنين في ذاتهما اذ الصلوة بدون الميت عبث
والجهاد تخريب بنيان الرب وتخريب بلاده وليس فيهما حسن وانما صارا حسنين بواسطة اسلام الميت
وكفر الكافر قضاء لحق المسلم واعلاء دين الله حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود ولهذا
لو لم يكن الميت مسلما كانت الصلاة منهيا عنها قال تعالى ولا تصل على احد منهم الاية او اسلم الكفار
لم يبق الجهاد فرضا لكنه خلاف الخبر لقوله عليه السلام الجهاد ماض الى ان تقوم الساعة وانما اعتبر الوسائط
هنا وهي اسلام الميت وكفر الكافر حتى صار حسنا لمعنى في غيره دون الصوم ونظيريه الزكوة والحج لانها وان كانت بتقدير الله

الزكوة والحج لانها

فهي تثبت باختيار العبد بخلاف الصوم ونظيريه فان الوسائط فيهما بخلق الله تعالى بلا اختيار
للعبد اذ كون النفس عدو الله وكون الفقير محتاجا وشرف المكان بخلق الله ولا اتقان لو كانت
النفس غير جانية فكيف لزم قهرها لانا نقول لما كانت عدو الرب بطبعها فالاجتناب عنها وعن
مناها لازم فكذا قهرها كما كان التباعد عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس وان جبلت النار كذلك وكذا
ههنا صيانة النفس لازمة عن هواها وذا في المنع عن شهواتها وهواها قال تعالى ونهى النفس عن الهوى
الاية قوله او يكون حسنا الحسن في شرطه الى آخره اي يكون المامور به حسنا بواسطة كون القدرة عليه
شرطا لوجوبه بعد ما صار حسنا لعينه او ملحقا به كالصلاة مثلا فانها حسنة بعينها وقد ازدادت حسنا
باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء ويسمى هذا القسم جامعا قوله والقدرة التي الى آخره
نظير هذا القسم قوله وهي نوعان اي القدرة التي يزداد بها حسن المامور به نوعان مطلق اي نفس
القدرة بدون تعرض كونها ميسرة للواجب ام لا ويسمى القدرة الممكنة ايضا قوله وهو شرط في اداء كل امر
اي مطلق القدرة شرط في وجوب اداء كل امر يعني يختص هذه القدرة بوجوب الاداء دون القضاء حتى
ان الفائت من الصيامات والصلوات والزكوات يجب قضاؤها في النفس الاخير وان عجز في تلك الساعة
ولا اتقان تكليف ما ليس في الوسع لا يجوز شرعا وفي وجوب القضاء في تلك الساعة هذا لان هذه القدرة
شرط في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء يجب بالسبب الذي
يجب به الاداء فكان وجوب القضاء بقاء لذلك الواجب بعينه لا وجوبا آخر وقد تحقق بوجود القدرة في الابتداء
فلا يحتاج الى اشتراطها في حال البقاء كذا قيل وفيه بحث فانه يمكن كون وجوب القضاء بالسبب الذي يجب به
الاداء ان يكون الواجب واحدا وكيف فان في الاداء يجب عين المامور به وفي القضاء مثله وقيل لا فرق
في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان
كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها على ما سنبينه فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة
والا يشترط فيه التوهم ايضا ففي النفس الاخير انما يبقى عليه وجوب القضاء بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره
في المواخذة والايصاء كما في الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في القضاء فان قيل يلزم
عليه ما اذا فاتته صلوات في الصحة فقضاها في المرض قاعدا او موميا او مضطجعا حيث يجوز ولو لم يشترط
القدرة في القضاء لما جاز لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يات بها قلنا انه قضاها كما وجبت

وان جبلت م
لا يلزم م

لان القيام صح

لان الشرط القدرة التي تمكنه من الاداء اما قائما او قاعدا لا قدرة مكيفة فظهر ان الاستطاعة على القيام
ما كانت شرطا في الابتداء بل شرط ذلك لكونه قادرا على القيام مشروط متعينا الا ترى انه لو كان مريضا
يلزمه الصلوة على ما يستطيع كذا ذكره وهذا ليس بمتضح قوله والشرط توهمه لا حقيقته اى الشرط توهم ما يمكن
به من الاداء وهو القدرة الممكنة لا حقيقته التي يبنى التكليف عليها لانها لا تسبق الفعل لما عرف في مسئلة الاستطاعة
ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل فدعت الضرورة الى نقل الشرط الى سلامة الآلات وصحة الاسباب
التي يحدث القدرة الحقيقية بها عند ارادة الفعل عادة فثبت ان الشرط توهمها لا حقيقتها ولهذا قلنا
اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون او طهرت الحائض في جزء قليل من الوقت مقدار ما يسع فيه التحريمة
يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر لا يلزمه قياسا لعدم القدرة بناء على فوات الوقت الذي هو من ضرورة
القدرة ولا اعتبار لاحتمال حدوث القدرة بامتداده لان ذلك احتمال بعيد فلا يعتبر به كاحتمال سعة الحج بغير
الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض
والمقعد بزوال العلة ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فكذا هذا ولكنا نقول سبب الوجوب وهو جزء
من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شيء آخر ثم ثبت وجوب الاداء
بتوهم القدرة بامتداد الوقت اذ امتداد الوقت ممكن كما كان لسليمان صلوات الله عليه ثم ينتقل للعجز الحالي
الى خلفه وهو القضاء كما في الحلف على مس السماء فان اليمين انعقدت لتوهم البر لان السماء عين ممسوسة ثم حنث
باعتبار العجز الحالي وذلك كاف للحنث وتوهم القدرة انما لا يصلح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب عين
ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره وهو خلفه فهو كاف لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه خلفه
وهو التيمم يصح بتوهم الماء وان كان بعيدا فكذلك في مسئلتنا وذكر في طريقة الخلاف لبعض مشايخنا ان من ادرك
الجزء الاخير يلزمه الصلوة لانه يتمكن من ادائها بان يأتي بالتحريمة ثم يتمها بعد خروج الوقت وكان ذلك اداء
لا قضاء هذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء
ظاهر فاما في الفجر فلا يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع فيه فاذا لم
يشرع فيه او شرع ثم افسد يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضى ذلك القدر فقد افضى يجب عليه قضاء الباقي
صيانة لذلك القدر عن الفساد قوله وكاملها الى آخره واذا ثبت ان اصل القدرة لا بد للتكليف فاعلم ان
الله تعالى تفضل ومن علينا في بعض الواجبات فبنى التكليف فيها على قدرة كاملة زائدة على اصل القدرة تيسيرا

علينا

علينا وسمي قدرة ميسرة لحصول اليسر في الاداء بسببها ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية
لا البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنيات اذ المال محبوب للنفس في حق العامة والمفارقة عن
المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار بقوله اليسر فكانت مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى
صفة السهولة واليسر فشرط بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها شرطا اذ عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم
ولكن صفة الواجب يتبدل من اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك
الصفة وليس معنى التغير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى صفة
اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة صار كانه
تغير من العسر الى اليسر بواسطتها ولهذا قلنا يسقط الزكوة بهلاك المال والعشر بهلاك الخارج
والخراج اذا اصطلم الزرع آفة لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة وقال الشافعي اذا تمكن من
الاداء فلم يؤد حتى هلك المال ضمن لان الواجب تقرر عليه بالتمكن ثم بالهلاك عجز عن الاداء وبالعجز
لم يبرأ عن الاداء فبقي عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر ولكنا نقول انها واجبة بقدرة ميسرة
فيكون بقاؤها شرطا لبقاء الواجب لان الحق المستحق متى وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقي
عين الواجب ابتداء فلو بقي الواجب بعد الهلاك لانقلب غرامة فلا يكون الباقي ما كان واجبا ولا يلزم
عليه بقاء الواجب بعد الاستهلاك وان كان الباقي غرامة لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير
عد المستهلك قائما زجرا عليه فبقي الواجب ببقاء المال تقديرا والدليل على انها واجبة بقدرة ميسرة
اشتراط النماء وان كان يمكن اداؤها بدون النماء غير ان الشرع اقام حولان الحول مقام النماء
الحقيقي اذ هو سبب حصول النماء وفي اشتراط حقيقة النماء وكذا ايجاب القليل من الكثير وهو ربع
العشر وكذا ايجاب العشر في الخارج مع امكان ايجابه في الارض بدونه وايجاب القليل من الكثير
مع امكان ايجاب الكل دليل على انه واجب بصفة اليسر وكذا ايجاب الخراج بالتمكن من الزراعة وعدم
تعلقه بكل النماء بل ببعضه حتى لو زاد الخراج على نصف الخارج يحط الى النصف دليل على انه واجب
بصفة اليسر فيشترط دوامها لبقاء الواجب وانما اعتبر النماء من الزراعة في الخراج لان الواجب ليس
من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري فلا يجعل بتقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل
النماء موجودا حكما للتقصير بخلاف العشر لانه اسم اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي تحقيقا فاما اذا اصطلم

الزرع آفة حتى يسقط الخراج لانه لم يتقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الارض الى آخر
السنة لا يسقط الخراج فان قيل فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون القدرة الميسرة في معنى العلة وبقاء الحكم
يستغني عن العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا
ذلك اذا امكن البقاء بدون العلة فاما اذا لم يمكن بان يكون العلة مخصوصة فبقاء العلة شرط لبقاء الحكم
وههنا كذلك لان اليسر لا يبقى بدونها قوله بخلاف الاول اي بخلاف القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط
لبقاء الواجب حتى لا يسقط الحج بفوات ملك الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب وكذلك صدقة الفطر
لا يسقط بعد الوجوب بهلاك المال لانهما وجبا بقدرة ممكنة وانما قال ذلك جوابا عما يقال الحج وصدقة الفطر
وجبا بقدرة ميسرة بدليل اشتراط القدرة على الزاد والراحلة والنصاب في صدقة الفطر وبيانا لدلالة على
اصل القدرة فان ادنى القدرة في صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة
الفطر اصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من بر او صاع من شعير او نحوهما فقال بخلاف الاول حتى لا يسقط
الحج وصدقة الفطر بهلاك المال حيث يجبان بقدرة ممكنة اما الحج فلان الشرط فيه نفس الاستطاعة لقوله تعالى
من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للنائي من الكعبة الا بالزاد والراحلة على ما عليه العادة
فان اشتراطهما لبيان ادنى التمكن من هذا السفر من حيث العادة لا للتيسير اذ اليسر لا يقع الا بخدم
ومراكب واعوان وليست هذه الاشياء شرطا بالاجماع فثبت انه واجب بالقدرة الممكنة وكذلك صدقة
الفطر لا يجب بصفة اليسر بل بقدرة ممكنة الا ترى انها تجب بثياب البذلة اي بثياب الجمال التي يلبس في المواسم
واشتراط الغناء بالنصاب فيها لا لليسر بل ليصير الموصوف به اي بالغناء اهلا للاغناء يعني هذه الصدقة
وجبت اغناء للفقير بقوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة فلم يكن بد من اغناء صفة الغناء في المكلف ليصير
اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك واعترض بان المراد من الاغناء المذكور
في الحديث ليس الاغناء الشرعي بل الاغناء عن المسألة باثبات كفاية يوم العيد فلا يكون الغناء الشرعي شرطا
لاهليته واجيب بان ذلك الاغناء بصفة الحسن من غير الغني لا يتحقق لانها شرعت لاغناء الفقير عن السؤال
لا لاحواجه وذلك لانه لو اعتبر هذا الغناء وهو ملك نصف صاع مثلا وامر بالاغناء لعاد الامر على موضوعه
بالنقض لانه حينئذ يصير محتاجا الى السؤال وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه كيلا يحتاج الى المسألة اولى
من دفع حاجة الغير ولهذا شرط الشافعي ان يملك صاعا فاضلا عن قوته وقوت من يقوته يوم الفطر

ودليله الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل لمالكه الصدقة فشرطنا النصاب
ليثبت حكم الوجوب شرعا فيتحقق الاغناء بصفة الحسن ولا يقال حسن الاغناء لا يتوقف على الغنى
الشرعي ايضا فان الله تعالى مدح اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم
ولو كان بهم خصاصة لانا نقول بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على
الشدة واظهار الجزع عند اصابة المكروه فقلنا لم يحسن الاغناء من غير الغني لئلا يؤدي الى الامر المذموم
بحسب العادة فاما من آثر مراد الغير على مراده فهو نادر والحكم لا يبنى على النادر قوله وهل يثبت
صفة الجواز الى آخره قال بعض متكلمي المعتزلة لا يثبت صفة الجواز للمامور به بمطلق الامر حتى يقترن به دليل
واستدلوا على هذا بالظان عند ضيق الوقت انه على طهارة فادى لا يجوز الصلوة حتى يجب القضاء عليه
مع انه مامور باداء الصلوة ومن فسد حجه فهو مامور بالاداء شرعا ولا يجوز المؤدى اذا اداه والصحيح
عند الفقهاء انه يثبت بمطلق الامر صفة الجواز للمامور به لما قررنا ان مطلقه يقتضي حسن المامور به
وذلك لا يكون الا بعد جوازه شرعا واما قوله ان الظان اذا ادى لا يجوز صلوته فهو ممنوع فان عندنا من
كان عنده انه على طهارة فصلى جازت صلوته نص عليه محمد في كتاب التحري فيما اذا توضأ بماء نجس فقال
صلاته جائزة ما لم يعلم فاذا علم اعاد ولا يقال كيف يلزمه الاعادة والامر لا يقتضي التكرار لانا نقول
المؤدى جائز حتى لو مات قبل ان يعلم لا شيء عليه فاما اذا علم فقد تبدل حاله والوجوب بعد تبدل الحال لا يكون
تكرارا لان التكليف بحسب الوسع وعنده انه على الطهارة فيثبت الامر على حسب ما يليق بحاله ومن ضرورته
الجواز على تلك الحالة فاذا تبدل حاله بالعلم يثبت امر بالاداء واما الحج فبمعزل عما قلنا لان الثابت بالامر
وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فاما بعد الافساد الثابت وجوب التحلل عن الاحرام بطريقه وهذا امر
آخر سوى الاول قوله وانتفاء الكراهة حكي عن ابي بكر الرازي انه كان يقول صفة الجواز يثبت بمطلق
الامر شرعا وقد يتناول الامر ما هو مكروه شرعا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مامور
به شرعا وهو مكروه ايضا وكذا قوله تعالى وليطوفوا يتناول طواف المحدث عندنا حتى يكون طوافه
جائزا ويكون مكروها شرعا والصحيح عندنا انه يثبت به صفة الجواز وانتفاء صفة الكراهة لان بالامر
يثبت الاذن بالمامور به لانه لطلب ايجاد المامور به ومن ضرورته انتفاء الكراهة واما الصلاة بعد تغير الشمس
فالكراهة فيها ليست للصلاة ولكن للتشبه بمن يعبد الشمس والمامور به هو الصلاة وكذا في الطواف الكراهة

ليست في الطواف بل هو وصف في الطائف وهو الحدث وذلك ليس من الطواف في شيء قوله وإذا عدم
صفة الوجوب إلى آخره إذا انعدم صفة الوجوب للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا وقال الشافعي يبقى صفة الجواز لأنه
ليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز واستدل بصوم يوم عاشوراء فبانتساخ وجوب الأداء فيه
لم ينتسخ جواز الأداء ولكنا نقول الأمر بعد ما نسخ موجبه يبقى أمرا ولكن الجواز لا يضاف إليه لمنافاة بين الجواز
وموجبه إذ موجبه أداء هو متعين على وجه لا يتخير العبد بين الإقدام والترك شرعا والجواز فيما يكون فيه مخيرا
وبينهما تناف فلا يجوز إضافته غير موجبه إليه كذا قاله مشايخنا العراقيون وقال شمس الأئمة السرخسي الأمر لا يبقى
أمرا بعد ما نسخ موجبه فلا معنى للاشتغال بهذا التكلف أي إضافة الجواز والوجوب إليه وأما جواز الصوم عاشوراء
لا نقول بأنه موجب الأمر بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه للعبد كما في سائر الأيام وقد كان ذلك ثابتا قبل
إيجاب الصوم فيه بالأمر فبقي على ما كان وحقيقة الجواب ما قاله شمس الأئمة رحمه الله قوله والأمر نوعان
مطلق عن الوقت إلى آخره اختلف في الأمر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق أداء المأمور به بوقت محدود
على وجه يفوت الأداء بفواته كالأمر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان أنه على الفور
أم على التراخي فذهب أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى أنه على التراخي وذهب الكرخي وبعض
أصحاب الشافعي إلى أنه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور وذكر أبو سهل الزجاجي
أن عند أبي يوسف على الفور خلافا لمحمد والشافعي وعن أبي حنيفة مثل قول أبي يوسف وقال فخر الدين الرازي
لا يقتضي الفور ولا التراخي بل يدل على القدر المشترك لأن دلالة صيغته ساكتة عن تعيين وقت لفقدان دلالة
المطابقة والتضمن والالتزام وكذا لا يدل عبارتها ولا إشارتها ولا دلالتها ولا اقتضاؤها فيكون القول بالفور
أو التراخي بدون قرينة قولا بلا دليل وهذا غير قوي إذ معنى التراخي لا ينافي إطلاقه لأن معناه جواز التأخير
فقط أما الفور فقيد ومعنى الفور أنه يجب تعجيل الفعل في أول أوقات الإمكان ومعنى التراخي أنه يجوز تأخيره
عنه لا أنه يجب تأخيره عنه تمسك القائلون بالفور بأن الأمر يقتضي وجوب الفعل في أول أوقات الإمكان بدليل
أنه لو أتى به يسقط عنه الفرض بالاتفاق فتأخيره عنه نقض للوجوب إذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك أن تأخيره
عنه ترك في وقت وجوبه وهو باطل وبأن الوقت يثبت اقتضاء لأنه يثبت ضرورة إمكان الأداء وقد أريد أول
أوقات الإمكان بالإجماع فلا يبقى غيره مرادا لأن الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها وبأن المتعلق بالأمر
اعتقاد الوجوب وأداء الفعل وأحدهما وهو الاعتقاد يثبت به للحال فكذا الثاني ويعتبر بالنهي فإن الانتهاء بالنهي

يثبت على الفور فكذا الائتمار بالواجب بالأمر تمسك القائلون بالتراخي بأن صيغة الأمر وضعت لطلب الفعل
فقط بإجماع أهل اللغة والفور خارج عن موضوعه إلا أن الزمان من ضرورات حصول الفعل لأن الفعل
من العباد لا يوجد إلا في زمان والزمان الأول والثاني في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الأزمنة كلها
وصار كما لو قيل افعل في أي زمان شئت فلو اقتضى الفور يصير كما لو قيل افعل الساعة فيعود على موضوعه
بالنقض لأنه يصير حكم المطلق والمقيد سواء وأما قولهم فتأخيره عنه نقض للوجوب فذلك ممنوع لأن ذلك حكم
الواجب المضيق لا الموسع فإنه يجوز تأخيره إلى وقت مثله بشرط أن لا يخلي العمر عنه ولو أخلى عصى فلا يلزم من التأخير
نقض الوجوب وأما اعتقاد الوجوب فيستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل الوجوب فأما الفعل فلا يستغرق
جميع العمر فلا يتعين للأداء جزء من العمر إلا بدليل على أنا نقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعله
وأما قوله يتقدر بقدرها فقلنا ذلك مسلم أنه يلزم منه زمان يحصل الفعل فيه فأما أن يتعين أول أوقات الإمكان
فلا فإن قيل قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك يقتضي الفور حيث عوتب على ترك المبادرة قلنا العلة
كان مقرونا بما يدل على الفور وهو إباؤه عن موافقة الملائكة استكبارا وعلوا أو لأنه لم ير الأمر بالسجود
حكمة لأنه قال خلقتني من نار وخلقته من طين وأنه كفر قوله ومقيد إلى آخره المقيد وهو ما خص جوازه
بوقت معين يفوت بفواته أربعة أنواع ما يكون الوقت سببا لوجوبه وشرطا لأدائه وظرفا للأداء أيضا للمؤدى
كوقت الصلاة ألا ترى أنه يفضل عن الأداء فكان ظرفا لأن المراد من الظرف ههنا أن يفضل الوقت عن الأداء
والأداء يفوت بفواته فكان شرطا لأن فعل الأداء لا يختلف في الوقت وخارج الوقت صورة ومعنى فعلم أن
تسميته أداء باعتبار الوقت والوجوب يختلف باختلاف الوقت بأن كان الوقت كاملا يجب في الذمة كاملا
لا يتأدى بصفة النقصان وإن كان الوقت ناقصا يجب في الذمة ناقصا حتى يتأدى بصفة النقصان فكان سببا
لأن هذا دليل على السببية فإن قيل قد يستفاد الشرطية من الظرفية لأن الظروف محال والمحال شروط
فما فائدة قوله شرطا للأداء قلنا المراد من المؤدى الركعات ومن الأداء إخراجها من العدم إلى الوجود
فكانا غيرين فحينئذ لا يلزم من كون الشيء شرطا لشيء أن يكون شرطا لغيره على أنا لا نسلم لزوم الشرطية من
الظرفية كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لأنه يوجد بدون هذا الظرف فإن قيل لا بد من المناسبة بين الأسباب
والمسببات كما بين العقوبات والجنايات ولا مناسبة بين الأوقات ووجوب العبادات فكيف يصلح سببا قلنا
الأوقات ليست بأسباب على الحقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببا عقلا وشرعا لكن

مرادف النعم لما كان فيها جعلت الاوقات اسبابا لانها محل حدوث النعم تيسيرًا او اقيمت مقام النعم كذا
ذكر ابو اليسر قوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول لما جعل الوقت سببا للوجوب ظرفا للمؤدى لم يمكن
جعل كل الوقت سببا لانه يلزم تاخير الاداء عنه قضاء وتقدم الحكم على سببه لانه لو ادى في الوقت يلزم التقديم
ولو ادى بعد الوقت يلزم التاخير فاذا لم يمكن جعل كل الوقت سببا يجعل البعض سببا ضرورة وهو الجزء الذي لا يتجزى
من الوقت لانه يصلح للسببية ولا دليل على الزائد عليه ولهذا لو ادى بعد مضي جزء منه جاز بالاجماع واذا
وجب الاقتصار على القليل كان الجزء السابق اولى لعدم ما يزاحمه فان اتصل به الاداء تقررت السببية والا انتقل
الى الثاني والثالث لان الجزء المتصل بالاداء اولى من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال السبب
بالمسبب ان لم يتصل الاداء بجزء ينتقل السببية الى آخر الوقت وهو معنى قول الشيخ الى الجزء الناقص عند ضيق
الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية والا انتقل الى الكل وهو معنى قوله او الى الجملة وقال
زفر ينتقل الى ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا الاداء المفروض ويتعين ذلك الجزء للسببية فيعتبر حال المتكلف
في الاسلام والعقل والبلوغ والطهر والحيض والسفر والاقامة عنده لذلك الجزء لانه يأثم بالتاخير من ذلك الجزء
بالاجماع وعندنا لما انتقل السببية الى الجزء الاخير لصلاحية كل جزء للسببية يعتبر حال المكلف في حدوث العوارض
المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء قوله فلهذا لا يتادى عصر امسه في الوقت الناقص يتصل بقوله او الى الجملة يعني
لما لم يتصل الاداء بالجزء الاخير الى الكل يجب في الذمة كاملا فلا يتادى في الوقت الناقص لان الناقص لا ينوب عن
الكامل بخلاف عصر يومه فانه اذا اتصل الاداء بالجزء الاخير تعين هو للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان ذلك
الجزء فيتادى بصفة النقصان ولا يقال الكامل يتادى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها
ولكنه لو اتى باصل الاركان يخرج عن العهدة وان يحقق فيه النقصان لانا نقول لا يمنع ذلك النقصان عن الخروج
عن العهدة لانه ليس براجع الى نفس المامور به فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود وقد اتى بها امر به الا
انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا تراد بها على الكتاب فاما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس
المامور به لانه امر بها في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فاذا اداها في الاوقات المكروهة
فقد دخل النقصان في نفس المامور به لان هذا الوقت انقص مما امر بالاداء فيه فلا يخرج به عن العهدة كذا
قيل وهذا لا يخلو عن تمحل ولا يقال ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع
الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر وفي رواية من ادرك

سجده

سجدة من صلاة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلاته واذا ادرك سجدة من صلاة الصبح قبل ان تطلع
الشمس فليتم صلاته لانا نقول تاويلها ما ذكره الطحاوي في شرح الآثار ان وروده كان قبل نهي
النبي عليه السلام عن الصلاة في الاوقات المكروهة الثلثة ولا يقال ان ذلك نهي عن التطوع خاصة لانا نقول
هو نهي عن الفرائض ايضا بدليل انه عليه السلام لما فاته صلوة الفجر غداة ليلة التعريس انتظر في قضائها الى
ارتفاع الشمس كذا قيل وفيه بحث لان انتظاره يجوز ان يكون لوقوع الاداء في الوقت المستحب لا انه لا يجوز او
اخره ليؤديها باكمل الطهارتين وهو الوضوء لعدم الماء هناك فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت
بعد خروجه وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا فينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله قلنا السبب
كامل من وجه ناقص من وجه والواجب كذلك فلا يتادى في الوقت الناقص من كل وجه كذا ذكره القاضي الغني
الا ان هذا يقتضي ان لو قضى العصر في اليوم الثاني ووقع اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك ذكره
القاضي الامام في شرح الجامع وقيل في الجواب ان الوقت الكامل اكثر من الناقص فكان الكل كاملا
تغليبا للاكثر والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة السرخسي انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى فات بمضي الوقت
صار دينا في ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتادى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة
وذلك بان يشتغل بالاداء فيه لانه يمنع صيرورته دينا في الذمة وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي
او طهرت الحائض في آخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه صار دينا بصفة
الكمال فلا يتادى ناقصا على ان صدر الاسلام وفخر الاسلام ذكرا انه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف فيحتمل
ان يجوز ولا يقال ثبوته في الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان سببه ناقص لانا نقول النقصان في الوقت
لم يكن لمعنى فيه بل هو وقت كسائر الاوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل ان فيه تشبها بعبادة الكفار في هذا الوقت
فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق الايجاب الا ان النقصان كان متحملا في
الوقت للامر بالاداء فاذا مضى الوقت لم يبق متحملا قوله ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي ومن حكم
هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين وهو ان يعين فرض الوقت لتعدد المشروع
في هذا الوقت ولا يسقط اي هذا الشرط وهو التعيين بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لا يعارض
الاصل وفي هذا الدفع شبهة ترد وهي ان التعيين انما شرط باعتبار ان الوقت ظرف يسع فيه غير الواجب
فاذا ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط التعيين فقال ولا يسقط الى آخر قوله

ولا يتعين بالتعيين يعني ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار للعبد فيه لم يقبل التعيين بتعيينه
قصدا حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لم يتعين ويجوز الاداء بعده وانما يتعين ضرورة الفعل
لان التعيين قصدا وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له ولاية الفعل لان وضع الاسباب قصدا ينزع
الى الشركة وانما له ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين حكما لفعله لا قصدا كالحانث في اليمين له ان يختار نوعا
من انواع الكفارة الاطعام او الكسوة او التحرير بالفعل فاما ان يعين قصدا فلا يتعين حتى له ان يفعل
الآخر بعد التعيين قوله او يكون معيارا النوع الثاني من الموقتة ما يكون الوقت معيارا له اي مقدرا
له كالكيل في المكيلات حتى يزداد الصوم بزيادته وينتقص بنقصانه وسببا لوجوبه لان الصوم اضيف اليه
فقيل صوم شهر رمضان والاضافة دليل السببية وسيأتيك بيانه ان شاء الله تعالى وهو شرط الاداء ايضا
الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه موقتا اذ الوقت شرط الاداء في كل موقت بوقت معين بخلاف كونه
سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة
فلذلك خصهما بالذكر قوله فيصير غيره منفيا نتيجة كونه معيارا لانه لا يسع فيه الا صوم واحد
كالمكيل في معياره يؤيده قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان فانتفى غيره
لكونه غير مشروع واذا كان كذلك يصاب بمطلق الاسم اي يتادى من الصحيح المقيم بنية
مطلق الصوم ومع الخطا في الوصف اي وصف الصوم بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة
او النفل وقال الشافعي رحمه الله لا يتادى الواجب الا بنية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة
كاصل الصوم بدليل انه يحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ في العقاب
فامتنع حصوله الا عن اختيار العبد كاصله فشرطت النية له كما شرطت لاصله نفيا للجبر كما في الصلاة
وتعين المحل لقبول المشروع دون غيره لا يغني عن تعيين الوصف لان اعتبار النية للتمييز
حتى يسقط اعتبارها بتعيين المحل بل اعتبارها لتحصيل العبادة على ما بينا ونحن نقول لما كان
المشروع فيه واحدا وهو الفرض بلا خلاف يقال باسم جنسه كما يقال باسم نوعه وباسم العلم كالمتوحد
في المكان يقال باسم جنسه وباسم العلم واذا كان كذلك يجوز بمطلق النية على ان الاطلاق يعين
لما بينا لا على ان التعيين ساقط وكذا اذا نوى النفل او واجبا آخر لان الموصوف بانه نفل غير
مشروع فلغت نية النفل وبقيت نية الصوم فصار كما لو نوى مطلق الصوم وهذا معنى قول

الشيخ ومع الخطا في الوصف ولا يقال لا نسلم بانه يتادى بنية النفل او واجب آخر لان المتوحد في المكان
ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا مثلا لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان ورجل
وكيف وانه بهذه النية معرض عن الغرض فامتنع ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه لانا نقول
لو نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف فبقيت نية الاصل اذ ليس من
ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل واصل الصوم جنسه لا اسم غيره ولا يقال لما تعين المشروع
في هذا الوقت ينبغي ان يتادى بلا نية من الصحيح المقيم كما قال زفر لانه متى تعين بالامر اخذ حكم العين
المستحق فصار ما يتصور فيه من الامساك فيه مستحقا على المكلف فعلى اي وجه وجد وقع عن المامور
كمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه كان فعله فيه واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع
ابتداء او اداء الواجب بالعقد بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتادى عنهما بلا نية لان الاداء غير مستحق
عليهما فيه فلا يتعين الا بالنية ولكنا نقول الشارع ان لم يشرع غيره فيه لكن ابقى منافع العبد
التي يتمكن بها من اداء العبادة على ملكه فلم يكن بد من النية ليكون صارفا له اليها عليه ليمتاز العادة
من العبادة ولا يحصل ذلك بعدم النية اذ العدم ليس بشيء ولا يقال الامساك وجد منه اختيارا فلا
حاجة الى النية لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل من العادة الى العبادة لا اختيار
اصل الفعل ولم يوجد ذلك قوله الا في المسافر الاستثناء متعلق بقوله ومع الخطا في الوصف يعني
هذا الصوم لا يصاب في حق المسافر مع الخطا في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة وعندهما المسافر
كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا آخر او تطوعا او اطلق النية في رمضان يقع عن فرض الوقت لان
شرع الصوم عام في حق المسافر والمقيم لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حقهما ولهذا لو صام عن
فرض الوقت يجزئه بالاجماع وشرعه ينفي شرعية غيره لما بينا انه معيار فلا يبقى غيره مشروعا في حق
المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم
سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفة فيه طريقان احدهما ان نفس الوجوب وان كان
ثابتا في حق المسافر لوجود سببه الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه للمشقة
ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب آخر كان مترخصا
لان اسقاطه من ذمته لكونه اهم اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يؤاخذ به

ومواخذ بواجب اخر ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرًا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص
بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت
كما روى ابن سماعة عنه لانه لا يمكن اثبات معنى الترخص بهذه النية لانه لا فائدة فى النفل الا الثواب والثواب
فى الفرض اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف فيلغو وصف النفلية فبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض
الوقت والثانى انتفاء شرعية الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود فى الواجب الموسع بل من حكم تعين هذا
الزمان لاداء الفرض ولا تعين فى حق المسافر لانه مخير بين الاداء والتاخير فصار هذا الوقت فى حقه
بمنزلة شعبان فيصح منه اداء واجب آخر كما فى شعبان وهذا الطريق يوجب انه لو نوى النفل يقع عما نوى
وهو رواية الحسن عنه وهذا معنى قول الشيخ وفى النفل عنه روايتان واما المسافر اذا اطلق النية
فالصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية
قوله بخلاف المريض اذا نوى عن واجب اخر او النفل يقع عما نوى عنه وهو رواية الحسن عنه وهو اختيار المريض صح
صاحب الهداية واكثر مشايخنا لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر
وذكر فخر الاسلام وشمس الائمة انه يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد
فات سبب الرخصة فى حقه فالتحق بالصحيح اما الرخصة فى حق المسافر متعلقة بعجز مقدر باعتبار
سبب ظاهر قام مقام العجز فلا يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة فيبقى له حق الترخص و وهو التسفر صح
تابعهما المصنف فيه فقال بخلاف المريض ولكن هذا خلاف ظاهر الرواية قال شيخى العلامة علاء
الدين عبد العزيز رحمه الله وكشف هذا ان الرخصة لا يتعلق بنفس المرض باجماع الفقهاء لانه
متنوع الى ما يضر به الصوم نحو الحميات ووجع الراس والعين وغيرها والى ما لا يضر به الصوم كالامراض
الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة ترفيها فمن البعيد ان يثبت
فيما لا حاجة فيه الى دفع المشقة فتعلق الترخص فى النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه
العجز الحقيقى دفعا للحرج وتعلق فى النوع الثانى بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض عن واجب
آخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فاما المريض الذى
يضره الصوم اذا صام عن واجب آخر او النفل يقع عما نوى لانه تعلق الترخص بعجز مقدر وهو ازدياد
المرض كالمسافر فيستقيم جواب كلا الفريقين والى هذا اشار شمس الائمة فقال وذكر ابو الحسن الكرخى

ان الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة وهذا سهو او مؤول ومراده مريض يطيق الصوم
ويخاف منه ازدياد المرض فهذا يدلك ادنى تامل على صحة ما ذكرنا قوله او يكون معيارا لا سببا الى
آخره هذا هو النوع الثالث من الموقتة واعلم ان الوقت فى صوم القضاء والكفارة والنذر المطلق معيار
لا انه مقدار يعرف به لا سبب لان سبب القضاء ما هو سبب الاداء وسبب صوم الكفارة ما يضاف
اليه من ظهار او قتل او يمين وسبب صوم النذر النذر وانما جعله من الموقتة لان وقته متعين وهو النهار
دون الليالى بخلاف الزكوة فان وقتها مطلق الوقت ويشترط فيه نية التعيين لى النية من الليل لانه غير
المشروع متعين لهذه الصيامات لان وقتها العمر فيقع الامساك فى اول اليوم من شروع الوقت وهو النفل فلا يقع
عن محتمل الوقت وهو القضاء فاما اذا نوى من الليل ينعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت فيجوز فاما
اذا انعقد لموضوع الوقت وهو النفل فلا يمكن صرفه الى محتمل الوقت ومن حكمه انه لا فوات فيه لان وقته
العمر بخلاف الاولين وهو الصوم والصلوة فانهما مشروعان فى وقت معين فيتحقق فيهما الفوات بفوات ذلك
الوقت قوله او يكون مشكلا الى آخره هذا هو النوع الرابع من الموقتة اعلم ان وقت الحج مشكل من وجهين
احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة تتادى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت
فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور فى سنة واحدة الا حجة واحدة يشبه وقت
الصوم وهذا معنى قول الشيخ يشبه المعيار والظرف والثانى بالنسبة الى سنى العمر فان الحج فرض العمر
ووقته اشهر الحج وهو من السنة الاولى متعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين
التى ياتى يفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل فى نفسه فكان مشتبها كذا ذكر شمس الائمة وفخر الاسلام
وهو الصحيح وحاصل الوجه الثانى ان الاشكال فى انه متضيق او متوسع قوله ويتعين اشهر الحج من العام
الاول عند ابى يوسف خلافا لمحمد قال ابو يوسف يتعين اشهر العام الاول للاداء كآخر وقت الصلوة حتى للصلوة م
لو اخر عنه ياثم وعند محمد لا يتعين حتى يسع له التاخير من العام الاول الى الثانى والثالث بشرط ان لا تفوته
احتج ابو يوسف ان العام الاول فى حق المخاطب به آخر الوقت فيحرم عليه التاخير لان الوقت فى حقه
اشهر الحج من عمره لان جميع الدهر والاشهر التى من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هى المتصلة بعمره
يقينا والتى لم يجئ غير متصلة بعمره لان اتصالها مشكوك اذ الموت فى السنة غير نادر وانفصالها ثابت
فى الحال وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت الحجة غير الوقت الحاضر فيكون التاخير عنه تفويتا كآخر وقت الصلوة

فتعين الاشهر من العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات ومع هذا لو ادرك العام الثاني وادى
كان اداء ويرتفع اثم التاخير لان الوجوب بطريق التضييق في العام الاول للشك في ادراك العام الثاني
فاذا ادرك فقد فات ذلك الشك فيرتفع الاثم ويكون اداء لاتصاله بعمره واما تاخير النبي عليه السلام
فقد كان بعذر وهو اشتغاله بامر الحروب في عمره ولان التاخير انما حرم للشك في العيش وقد ارتفع ذلك
في حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين وهذا الدليل
لم يثبت في حق غيره احتج محمد رحمه الله بما روي عن النبي عليه السلام انه حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت الهجرة
فرضيته سنة ست منها فعلم ان التاخير جائز وبان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادائه لا الاشهر
الحج من العام الاول بعينها وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت العجز بعارض
الموت وحصول الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر فاذا
لا يتعين الا بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ثم لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا
واعلم ان ما ذكر محمد من القول بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة مشكل لان العاقبة مستورة ولا يجوز
بناء الامر عليها لانه لا بد في حق الجاهل بالجزم بالتحليل والتحريم بالتاخير فيلزم منه القول بعدم الاثم
ان مات كما هو مذهب الشافعي او الاثم بنفس التاخير ان لم يمت كما قال ابو يوسف كذا ذكر في بعض
اصول الفقه والصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان الحج يجب موسعا
يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد واما اذا مات قبل ان
يحج فان كان الموت فجاءة لم يلحقه اثم وان مات بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل
له التاخير ويصير متضيقا عليه لان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة قوله ويتادى باطلاق
النية اي ويتادى الحج باطلاق النية بان قال اللهم اني اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الذي وجب عليه الحج ان
لا يتحمل المشاق الكثيرة للحج النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا وينصرف
المطلق اليه فاما اذا نوى شيئا صريحا اندفع به ما تعين بالحال لان الدلالة لا تقاوم الصريح فلا يتادى بنية
النفل بخلاف الصوم فانه متعين لا ازدحام له فيه فيتادى بجميع النيات قوله والكفار مخاطبون الى آخره
اعلم ان الكفار مخاطبون بالايمان لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان قال تعالى يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم جميعا ولا خلاف انهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات ولهذا تقام الحدود على

نوى الحج النفل فقد نوى صح

اهل الذمة عند تقرر اسبابها لانها تقام بطريق الجزاء والعقوبة ليكون زاجرة عن اسبابها واعتقاد
حرمة السبب يتحقق ذلك والكفار اليق بذلك من المؤمنين ولا خلاف انهم مخاطبون بالمعاملات ايضا لان
المطلوب بها معنى دنياوي وذلك بهم اليق فانهم آثروا الدنيا على الاخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا
فيما يرجع الى المعاملات ولا خلاف ان الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المواخذة في الآخرة لان موجب الامر
اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون ذلك فكفرهم بمنزلة انكار التوحيد فان محمدا رحمه الله قال في
السير الكبير من انكر شيئا من الشرائع فقد ابطل قول لا اله الا الله فظهر ان جحود ذلك كفر منه فيعاقب
عليه في الآخرة كما يعاقب على اصل الكفر وهو المراد بقوله تعالى ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة
اي لا يقرون بها وقال ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المواخذة
في الاخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب العراقيين من مشايخنا والشافعي رحمه الله يتناولهم
ايضا والاداء واجب عليهم لانه اذا لم يكن الاداء واجبا عليهم لا يعاقبون على ترك الاداء في الدنيا
ولان الكفر راس المعاصي فلا يصلح سببا لاستحقاق التخفيف عليهم ومعلوم ان سبب الوجوب وصلاحية
الذمة للوجوب وشرط الوجوب وهو التمكن متقرر في حقهم فلو سقط الخطاب بالاداء كان ذلك تخفيفا
والكفر لا يصلح لذلك ولا يقال ان الاهلية لا يتحقق في حقهم لعدم اهلية الكفار للعبادة
اذ العبادة تتصور من المؤمن لانا نقول ذلك ممكن بشرط تقديم الايمان كما في الجنب والمحدث
تمكن من اداء الصلاة بشرط تقديم الطهارة وعند مشايخ ديارنا لا يخاطبون باداء ما يحتمل
السقوط من العبادات وهو الصحيح وجواب هذه المسئلة غير محفوظ عن اصحابنا المتقدمين نصا
ولكن مسائلهم تدل على ذلك فان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء الصلوات التي قضاها في حال الردة
عندنا خلافا للشافعي والمرتد كافر وقيل الخلاف بيننا وبين الشافعي وهذه المسئلة تدل على انه
لم يكن مخاطبا بالاداء عندنا وهذا ضعيف لان سقوط القضاء عن المرتد والكافر الاصلي بعد
الاسلام بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وبقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله
والسقوط بعد اسقاط من له الحق لا يدل على انتفاء اصل الوجوب والصحيح من الاستدلال لنا
على المذهب ما ذكر محمد في المبسوط وهو ان من نذر ان يصوم شهرا ثم ارتد ثم اسلم فليس عليه من الصوم
المنذور شيء لان الردة تبطل كل عبادة ومعلوم انه لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة لانه

ان المراد م

ما ادى المنذور وبعد فعلم ان الردة تبطل وجوب كل عبادة والدليل على صحة مذهبنا ان النبي عليه السلام
لما بعث معاذا الى اليمن فقال ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله
تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث وهذا تنصيص على ان وجوب اداء الشرائع
مترتب على الاجابة بالايمان ولان الامر بالاداء لينال الثواب في الاخرة بالاداء حكما من الله تعالى
والكافر ليس باهل لثواب الاخرة عقوبة له على كفره فاذا انعدم اهليته فيما هو المقصود بالاداء
يظهر به انعدام اهليته للاداء بخلاف الايمان فانه اهل لثواب الايمان ولا يكون اهلا لثواب العبادات
مع كفره ولا يجوز ان يكون مامورا بالاداء بشرط تقدم الايمان لان الايمان اصل العبادات فلا يكون
تبعا لغيره وهذا معنى قول الشيخ والصحيح انهم لا يخاطبون الى اخره وقيل عند الشافعي الشرائع من
نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان بالاجماع فيخاطبون بالشرائع وعندنا ليست من الايمان وهم ان
كانوا مخاطبين بالايمان فلا يخاطبون بالشرائع قوله ومنه النهي اي ومن الخاص النهي في اللغة المنع
ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح الاصوليين ما ذكر في المتن ثم صيغة النهي وان
كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع
اذ معناه لا تبايعوا والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الاية وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن
الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقول الداعي لا تكلني الى نفسي واليأس كقوله تعالى لا تعتذروا
اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء والشفقة كقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي فهي
مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس او
مشترك بينهما او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من المزيف والمختار وكذا في عامة نسخ الاصول ثم موجبه
عند الجمهور وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل بالغ الوجوب مع بقاء
اختيار المخاطب يتحقق بوجوب الايتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بآكد الوجوه يتحقق بوجوب الانتهاء
قوله وانه يقتضي اي النهي يقتضي قبح المنهي عنه كما ان الامر يقتضي حسن المامور به ضرورة حكمة الآمر
والنهي ايضا يقتضي قبح المنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح
من مقتضياته شرعا لا لغة قوله وهو اما ان يكون اي المنهي عنه في القبح ينقسم انقسام المامور به في
الحسن ما قبح لعينه وهو نوعان وضعا وشرعا او ما قبح لغيره وهو نوعان ايضا وضعا ومجاورا وقوله

النهي م

فاما م

كالكفر وبيع الحر نظير ما قبح لعينه الكفر وضعا وبيع الحر شرعا وصوم النحر والبيع وقت النداء نظير
ما قبح لغيره الصوم وصفا والبيع مجاورا اعلم ان الكفر قبيح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا
اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا وبيع الحر قبيح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس
بمال فكان هذا ملحقا بما قبح لعينه بواسطة عدم المحلية لانه حينئذ يصير عبثا لحلوله في غير محله وصوم يوم النحر
منهي باعتبار وصفه ومجاورته يوم عيد وضيافة لا بذاته اذ في ذاته امساك لله تعالى في وقته الا انه يلزم منه
الاعراض عن الضيافة فيكون قبيحا باعتبار الاعراض والبيع وقت النداء قبيح لمعنى مجاور للبيع وهو ترك
السعي الواجب لان ترك السعي يجوز ان ينفصل عن البيع وعلى العكس قوله والنهي عن الافعال الحسية
يقع على القسم الاول اعلم ان النهي المطلق الخالي عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره عن الافعال
الحسية اي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه بلا خلاف
لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي في المنهي عنه لا في غيره ولا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة
ههنا لانه امكن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا
قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطي في حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب الكراسي فان الدليل دال على
ان النهي عنهما لمعنى الاذى وللشفقة لا لعينهما وحكم النهي فيما قبح لعينه بيان ان المنهي عنه غير مشروع اصلا قوله
وعن الامور الشرعية اي النهي عن الامور الشرعية وهي التي يتوقف تحققها على الشرع كالصلاة والصوم و
البيع والاجارة يقع على الذي قبح لمعنى في وصفه حتى يبقى المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله عندنا وان لم يكن
مشروعا بوصفه وقال الشافعي في البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف الى ما قبح لعينه حتى لم يبق المنهي عنه
مشروعا اصلا بعد النهي حسيا كان او شرعيا لان النهي في اقتضاء القبح كالامر في اقتضاء الحسن ثم الامر
المطلق يقتضي الحسن لعين المامور به فكذا النهي يقتضي القبح في عين المنهي عنه عملا بكمال القبح اذ الاصل في المطلق
ان ينصرف الى الكامل ولان كونه منهيا يقتضي ان يكون مباشرته حراما وكونه مشروعا يقتضي ان لا يكون
حراما وبينهما تضاد وتناف فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا وهذا معنى قول الشيخ ولان المنهي
عنه معصية الى اخره وجه قولنا ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه
بالانتهاء عما نهي عنه باختياره يثاب عليه ومن اقدم على مباشرته باختياره يعاقب عليه وكونه
قبيحا لعينه ومنسوخا يقتضي ان لا وجود له شرعا وما لا وجود له شرعا فامتناع العبد عنه بناء

عنه م

عنه م

على عدمه فى نفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع من المنسوخ فعلم ان النهى يقتضى
تصور المنهى عنه كما يقتضى قبحه ايضا فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به والا وجب الترجيح ففى الفعل الحسى
امكن الجمع بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب القبح فى عينه فاما الفعل الشرعى فلا يمكن الجمع بينهما لانه لا يتحقق
شرعا مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يرجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح
جانب التصور اولى لان فيه عملا بالامرين من وجه لانه حينئذ القبح راجع الى الوصف ومع اعتبار جانب
القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى ولان اعتبار جانب القبح يؤدى الى ابطال
حقيقة النهى لانه حينئذ يصير قبيحا وهو غير المنهى جدا وحقيقة وفى ابطاله ابطال القبح الذى يثبت
مقتضى به لان فى ابطال المقتضى ابطال المقتضى ضرورة فيعود على موضوعه بالنقض وفى اعتبار جانب
التصور يتحقق النهى مع رعاية مقتضاه فكان اولى وهذا معنى قول الشيخ لان القبح يثبت اقتضاء فلا
يتحقق على وجه يبطل به المقتضى فثبت ان حكم النهى فى التصرف الشرعى عندنا فساده اذا كان النهى لوصفه
وكراهيته اذا كان لمجاوره ولا ينافى ذلك كونه مشروعا باصله منهيا بوصفه لعدم اتحاد الجهة فان قيل
ان الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل العبد واطلاق الشرع فبالنهى انتهى اطلاق الشرع فلم يبق
مشروعا فاما تصور الفعل من العبد فعلى حاله فوجه النهى بناء عليه يعنى ليس فى وسع العبد الا اليه والا
فاما صيرورته عبادة فمفوض الى الشرع لا الى العبد فبالنهى خرج عن الاعتبار وصيرورته صوما
فاما نفس الفعل فمتصور منه فلم لا يجوز ورود النهى باعتباره قلنا حاصله يؤول الى ان النهى راجع الى
الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا ولكنا نقول لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه
يسمى بالاسم الشرعى حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر شرعا فبدون ذلك لا يسمى صوما كما ان
الامساك فى الليل او من الحائض مع النية لا يسمى صوما والمنهى الصوم لا الفعل الحسى وذكر الغزالى ان
الاسم ينصرف الى موضوعه اللغوى الا ما صرفه عرف الاستعمال فى الشرع وقد الف الفقهاء عرف الشرع فى
الاوامر انه يستعمل الصوم والصلوة والبيع لمعانيها الشرعية فاما فى المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير
للوضع بدليل قوله عليه السلام دع الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا الاية وامثال هذه المناهى
مما لا ينعقد اصلا فلم يثبت عرف استعمال الشرع فيرجع الى اصل الوضع ونقول صوم يوم النحر منهى وان
لم ينعقد صومه وحاصل هذا الكلام يرجع الى ان النهى مصروف الى الصوم اللغوى وهو فاسد لانه لو امسك

حمية او لعدم اشتهاء او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهى عنه بالاتفاق مع تحقق الامساك اللغوى فعلم ان
المنهى عنه الصوم الشرعى ولان المنهى عنه لو كان اللغوى فلا نهى اذا عن الصوم الشرعى فيبقى مشروعا كذا قيل
وفيه بحث لان النهى عن اللغوى يستلزم النهى عن الشرعى لاستلزام الشرعى اللغوى فكان النهى عن اللازم
نهيا عن ملزومه قوله ولهذا كان الربوا اى ولان النهى عن التصرفات الشرعية يقتضى بقاء مشروعيتها
قلنا ان بيع الربوا وساير البيوع الفاسدة مثل البيع بالخمر وبالشرط الفاسد مشروع باصله منهى بوصفه
حتى لو قبض المبيع فى هذه البيوع يثبت الملك للمشترى اعلم ان بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال فى احد الجانبين
فضل خال عن العوض يستحق بعقد المعاوضة كما لو باع درهما بدرهمين غير مشروع بوصفه وهو الفضل
فان به تفوت المساواة التى هى شرط الجواز وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد فى البيع مثل الربوا
وهو شرط لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق لان الشرط
كبيع العبد بشرط الاعتاق
الفاسد فى فساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وصفناه
فى معناه من حيث انه فضل خال عن العوض استحق بعقد المعاوضة ثم النهى فى المسئلتين وهو قوله تعالى وحرم
الربوا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب الحديث وما روى انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير
ذلك من الاحاديث ورد لمعنى فى غير البيع وهو الفضل او الشرط فلا ينعدم به اصل المشروع لانه ايجاب
وقبول من اهله فى محله ولا يختل شى من ذلك بالدرهم الزائد والشرط الفاسد لكن يتشبه صفة الفساد
والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك كذا الخمر وجلد الميتة وحرم الانتفاع بها
فلما كانت الحرمة لا تنافى ملك اليمين لا تنافى سببه وكان ينبغى ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النهى لمعنى فى غيره
الا ان الفضل لما ذكرنا او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح وبيع لازم وغير
لازم لمكان شرط الخيار فيه فيرجع النهى وصفه وهو كونه حلالا فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا
وبقى الاصل موجبا للملك وينبغى ان لا يتوقف ثبوت الملك على القبض الا ان السبب لما ضعف بصفة الفساد
لم ينهض سببا للملك الا بالقبض كذا فى الاسرار قوله وصوم يوم النحر اى كذلك صوم يوم النحر مشروع
باصله وهو الامساك لله تعالى فى وقته اذ لا مشروع ادل على التقوى منه واليه الاشارة فى قوله تعالى
لعلكم تتقون وفيه معرفة قدر النعم ومعرفة ما على الفقراء من تحمل حرارة الجوع فيحمله على المواساة اليهم
وفيه انطفاء حرارة الشهوة الخداعة المنسية للعواقب وانقيادها لطاعة مولاها وكذلك لا خلل فى الوقت

اذ هو وقت كسائر الاوقات غير مشروع بوصفه وهو كونه مستلزما للاعراض عن الضيافة الموصوف عنه بالصوم القرآني
فانه لا يحصل الا به لان الامساك حمية او لعدم اشتهاء او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع ويمكن تصور الصوم
بدون الاعراض فيكون الصوم منهيا لمعنى الاعراض فكان منهيا بوصفه مشروعا باصله قوله والنهي عن بيع
الحر الى اخره اعلم ان قوله وبيع الحر الى آخره جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان النهي في التصرف الشرعي يقتضي
مشروعيته والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم لا يقتضي ذلك حتى لا ينعقد هذه العقود
ولا تفيد الملك بالقبض مع انها تصرفات شرعية فقال والنهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لانه اضيف الى غير
محله فان البيع مبادلة المال بالمال شرعا والحر وما في الصلب والرحم ليس بمال فصار هذا البيع عبثا لحلوله
في غير محله فيكون مجازا عن النفي فيقتضي عدم مشروعيته لان النفي يقتضي النسخ المضامين ما تضمنته اصلاب الفحول
جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت
الدابة اذا حبلت وهو فعل لازم لا يجيء المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه محذوف الجار
وصورة المسئلة ان يقول بعت الولد الذي سيحصل من هذا الفحل او الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى
النبي عليه السلام عن ذلك قوله ولهذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة الى قوله بالاستيلاء هذا نتيجة قول
الشافعي وهو ان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد او ان المنهي عنه قبيح لعينه قال لا تثبت
حرمة المصاهرة بالزنا لان حرمة المصاهرة نعمة ولهذا امتن الله تعالى بها علينا بقوله فجعله نسبا وصهرا والزنا
حرام محض فلا يكون سببا للنعمة لما بينهما من التنافي وكذا الغصب لا يفيد ملك المغصوب للغاصب لانه حرام
والملك نعمة فلا تثبت بالمعصية وكذا سفر المعصية وهو التمرد على المولى او الخروج على قصد قطع الطريق
لا يكون سببا للرخصة لانها نعمة فلا تنال بالمعصية وكذا استيلاء الكفار اموال المسلمين لا يكون سببا للملك
لانه حرام ومعصية فلا يكون سببا للمشروع ولكنا نقول نحن لا نوجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه
زنا ولكنا جعلناه موجبا لها من حيث انه سبب للماء والماء سبب لوجود الولد الذي هو اصل في استحقاق
هذه الكرامات في الحرمات كما في الوطي الحلال بيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطي الحلال ليس لعين الملك بل لمعنى
البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المراة ويتولد منه الولد فيثبت حكم البعضية بين الولد والواطي والموطوءة
ويثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين الواطي وآبائه وابنائه لذلك الولد
الذي هو بعضهما فيثبت الحرمة في حق الولد للبعضية ثم يتعدى منه حرمة آباء الواطي وابنائه الى المراة وحرمة

امهات الموطوءة وبناتها الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمراة بعضا للاخر بواسطة الولد
لان جزءه صار جزءا لها فان الولد مضاف بكماله اليهما فكان الولد هو الاصل في هذه الحرمة الا ان الوقوف
على حقيقة العلوق متعذر فاقيم السبب الظاهر وهو الوطي مقام الولد وجعل الولد كالحاصل تقديرا
واعتبارا للاحتياط فكما ان الوطي الحلال مفض اليه فالوطي الحرام مفض اليه ايضا بلا تفاوت فيجوز ان
يقام مقام الولد في اثبات الحرمة ايضا وكان ينبغي ان يثبت الحرمة بين الواطي والموطوءة على هذا التقدير لما
الاستمتاع
ان الاستمتاع بالبعض حرام لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون الا انا تركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة
النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام حتى حلت حواء له وقد خلقت منه حقيقة ولما
قام الوطي الحرام مقام الولد لا عصيان في الولد الا ترى انه مستحق لجميع كرامات البشر كولد الرشدة فيعمل
عمل الولد من غير نظر الى اوصاف نفسه كالتراب لما اقام مقام الماء يعمل عمل الماء وان كان في نفسه ملوثا
وكذا نقول في الغصب ان الملك لا يثبت مقصودا به كالبيع والهبة بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان
لان الضمان ~~لان الضمان~~ شرع جبرا لما فات بمعنى ان الواجب في الغصب بدل العين لا بدل اليد كما قال
الشافعي لان الضمان يجب بمقابلة المقصود ومقصود المالك عين الدراهم لا امتلاء كيسه ويده والجبر يستدعي
الفوات لان الفائت يجبر لا القائم فكان من ضرورة القضاء بقيمة العين عدم ملك المالك في العين ليكون جبرا
لما فات ولئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك واحد وليتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان فعلم انا نثبت
بالغصب ما هو حسن مشروع وهو الضمان ثم انعدام الملك في العين ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه
ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام وبدليل قوله عليه
السلام في الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاسارى فقد امرهم بالتصدق بها فلو لم يملكوها لما امرهم به
لان التصدق بملك الغير اذا كان مالكه معلوما لا يجوز ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر يباع فيحفظ
ثمنه وكذا نقول في سفر المعصية انه ليس بمنهي لعينه لانه من حيث انه خروج مديد مباح وانما العصيان في فعل
قطع الطريق او التمرد على المولى وذلك مجاور له فكان كالبيع وقت النداء الا ترى انه لو قصد في ذلك السفر
الحج ينقلب طاعة وكذلك العبد اذا لحقه اذن مولاه لا يبقى معصية فتبين بهذا ان المعصية مجاورة له فصلح
سببا للرخصة وكذا نقول في الاستيلاء انه انما صار معصية بواسطة عصمة المحل الا ترى انهم لو استولوا
على مال مباح يملكونه والعصمة ثابتة في حقنا دون حقهم لانقطاع ولايتنا عنهم ولان العصمة لم تبق

بالاحراز الى دراهم لانها اما باليد او الدار وقد عدما فتكون استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه قوله
واما العام فكذا احترز بقوله افرادًا عن الخاص وبقوله متفقة الحدود على سبيل الشمول عن المشترك فانه
يتناول افرادًا مختلفة الحدود كذا ذكر المصنف في شرحه وفيه بحث فان قوله على سبيل الشمول لغو مستدرك
لان المشترك يخرج بمجرد قوله متفقة الحدود اللهم الا ان يقال ان قوله على سبيل الشمول ليس بقيد بل هو
تفسير للتناول اى العام يتناول افرادًا متفقة الحدود بطريق الشمول وهو ان يتناول كل فرد باعتبار
معنى واحد كالمسلمين مثلا فانه يتناول افراد المسلمين باعتبار معنى واحد وهو الاسلام مع ان
فيه نوع ضعف لان هذا فهم من قوله افرادا متفقة الحدود لان يتناول الافراد المتفقة الحدود
لا يكون الا بهذا الطريق ولم يتضح لي سر كلام الشيخ ويمكن ان يقال هذا احتراز عن النكرة مثل
رجل مثلا فانه يتناول افرادا متفقة الحدود ولكن على طريق البدل لا على طريق الشمول والعموم
في اللغة الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة قوله وانه يوجب الحكم اى العام قبل الخصوص
يوجب الحكم فيما يتناوله قطعًا عندنا كالخاص حتى يجوز نسخ الخاص به وعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين
من ارباب العموم موجبه ليس بقطعي وهو قول الشافعي والشيخ ابي منصور وجماعة من مشايخنا حتى
يجوزون تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء متمسكين بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه
عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قائم لانه لا يرد الا فيما يحتمله الا ان يثبت
بدليل انه غير محتمل كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ومع الاحتمال لا يثبت القطع كالقياس وخبر الواحد
بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز قائم وثبت موجبه قطعا مع ذلك لان المستفاد لا يزاحم الاصل
وفي العام احتمال المجاز ثابت مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيؤثر في رفع القطع
ولان احتمال الخصوص لا يخرجه عن العموم فكان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة مسمى آخر فيجوز
ان يؤثر في اليقين فاما احتمال ارادة المجاز فيخرجه عن حقيقته فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر
من غير دليل وحجتنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك عند اطلاقه لازما له حتى يقوم دليل على خلافه
ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان ثابتًا بها قطعا حتى يقوم دليل على خلافه واما الاحتمال
الذي ذكره الخصم فلا عبرة به لانه ارادة عند المكلف وهو غيب عنا وما في وسعنا الوقوف عليها من
غير دليل يوضحه ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل على توهم التلبيس على

على السامع ويودي الى تكليف ما ليس في الوسع تعالى الله عن ذلك فلا يجوز وروده على ارادة الخصوص
كما لا يجوز ورود الخاص على ارادة المجاز بلا دليل ولقائل ان يمنع لزوم التلبيس وتكليف المحال لان
اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بظاهره واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم
كما في خبر الواحد والقياس وقال ابو سعيد البردعي من اصحابنا وعامة المرجئة والاشعرية ان
العام مجمل فيما اريد به فيتوقف في حق العمل والاعتقاد لاختلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام يستعمل في الثلاث
والاربعة والخمسة وغير ذلك مع ان كل واحد يخالف صاحبه وقد يذكر ويراد به الخاص قال
تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود فكان بمنزلة المجمل فيتوقف وهذا ليس بصحيح
فان الصحابة والسلف تمسكوا بعمومات النصوص حتى خالفوا الصديق رضي الله عنه في قتال مانعي
الزكوة بظاهر قوله عليه السلام أُمرت ان اقاتل الناس الحديث وهو استدل عليهم بقوله تعالى فان
تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم فرجعوا الى قوله وهو عام وما ذكروا من الاحتمال
لا عبرة به بلا دليل لما ذكرنا قوله كحديث العرنيين وهو ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما
من عرينة اتوا المدينة فلم يوافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عليه السلام
بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة
واستاقوا الابل فبعث رسول الله في اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم
وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل ثم هو منسوخ عند ابي حنيفة
رحمه الله بعموم قوله عليه السلام استنزهوا من البول اذ البول اسم جنس محلى باللام فيتناول
ابوال الابل وغيرها ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني اذ من شرطه المماثلة ولا
يقال انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتاخر الثاني ولم يثبت ذلك اذ لم يعرف التاريخ
لانا نقول قد ثبت تقدم الاول بدليل ان المثلة التي تضمنها ذلك قد نسخت بالاتفاق وهي كانت
في ابتداء الاسلام فدل انتساخها على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال
فلا يعتبر قوله واذا اوصى الى آخره ذكر محمد رحمه الله في الزيادات اذا اوصى بخاتمه لانسان وبفصه
لآخر بكلام موصول فالحلقة للاول والفص للثاني بالاتفاق ولو اوصى بفصه لآخر بكلام مفصول فكذا
الجواب عند ابي يوسف لان الوصية لا تلزمه شيئا في حيوته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول

سواء كان في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة او الغلة لاخر وقال محمد رحمه الله اسم الخاتم عام يتناول
الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا لذلك وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون
معارضا لا تخصيصا والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فجعلنا الفص بينهما
بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لم تتناول الخدمة والغلة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم
ولم يصح استثناء الخدمة او الغلة من الرقبة وذكر القاضي ابو زيد في التقويم وشمس الائمة هذه المسئلة
في الزيادات من غير ذكر خلاف ابي يوسف وانما ذكر الشيخ هذه المسئلة لبيان المذهب ثم اعلم ان الخاتم ليس
بعام حقيقة لانه لا يصدق عليه تعريفه بل الفص جزء الخاتم ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه
شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم وقوله لا يخل بحقيقته ايضا كما ان الزائد على الثلث في
العام بهذه المثابة كذا قيل قوله فلا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا الى قوله بالقياس هذا نتيجة
الى قوله ان تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء لا يجوز قال الشافعي متروك التسمية عامدا
يحل اكله لحديث براء ابن عازب وابي هريرة انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولان
الناسي فيه خص بالاجماع من الاية وبما روي انه عليه السلام سئل عن ترك التسمية ناسيا فقال كلوه فان تسمية
الله في قلب كل امرئ مسلم فخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياهما وهي التسمية في القلب
او خصه بحديث براء وابي هريرة ولكنا نقول لا يحل اكله لان النهي يقتضي التحريم واكد النهي بحرف
من لانه في موضع النفي للمبالغة فيقتضي حرمة كل جزء منه والهاء في قوله وانه لفسق ان كانت كناية
عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت عن المذبوح فالمذبوح الذي يسمى فسقا في الشرع يكون
حراما كما قال تعالى او فسقا اهل لغير الله فلا يجوز تخصيص هذا العام بخبر الواحد والقياس ابتداء
وقوله لان الناسي مخصوص غير مسلم فان الناسي ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة
في هذه الحالة مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم واذا كان كذلك بقيت
العموم الاية على عمومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس لانهما ظنيان والظني لا يعارض القطعي
وقيل ان التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في الجنس او الثلثة في الجمع
وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به فيكون القياس وخبر الواحد
معطلا للنص وانه لا يجوز مع انه لا يستقيم الحاق العامد بالناسي لان الناسي عاجز مستحق النظر والتخفيف

والعامد جان مستحق التغليظ والتشديد وقد عرف بين المعذور وغيره اصل في الشرع في الذبح
وغيره الا ترى ان اشتراط الذبح في المذبح يفصل بين المعذور وغيره وكذلك في الصوم يفصل بينهما واما
حديث براء وابي هريرة فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان تعمد لم يحل كذا
في المبسوط ولا يقال لا نسلم ان المراد منه الذكر باللسان بل مطلق الذكر سواء كان بالقلب او باللسان
والذكر يكون بالقلب ايضا في اللغة لانا نقول المراد ههنا الذكر باللسان بدليل صلة عليه فانه قال اذكر
عليه والذكر عليه باللسان فانه يقال ذكر عليه اذا ذكره باللسان واذا ذكره بقلبه يقال ذكره غير متعد
بكلمة على كذا في المحيط وشرح الهداية ولان الذكر عليها ان يقصد ايقاع الذكر عليه وانما يقصد الى الذكر
بعد العلم به لان القصد الى ما لا يعلم محال وهذا لا يتصور في الذكر بالقلب لان الذكر بالقلب كما خطر بالبال
صار معلوما فصار موجودا فكيف يتصور القصد الى ايقاعه ولا يقال النص مجمل لانه يحتمل الذكر حال
الذبح وحال الطبخ وحال الاكل فلا يصح الاحتجاج به لانا نقول اجمع السلف على ان المراد حال
الذبح لا غير فان قيل لا نسلم انه لو خص منها العامد لم يبق النص معمولا لجواز ان يراد منها ما ذبح لغير
الله كما قال الكلبي او ذبائح المشركين للاوثان او ذبائح المجوس او الميتة او المنخنقة كما قال ابن
عباس بدليل قوله وانه لفسق واكل متروك التسمية عمدا لا يوجب الفسق فانه يقبل شهادة من
ياكله وبدليل قوله وان الشياطين ليوحون اي ليوسوسون الى اوليائهم ليجادلوكم وانما كانوا
يجادلونهم في تحريم الميتة ويقولون انكم لتاكلون ما قتلتموه ولا تاكلون ما قتله الله وبدليل
قوله وان اطعتموهم انكم لمشركون وانما يكفر الانسان اذا اطاعهم في اباحة الميتة لا في متروك
التسمية قيل في جوابه الاية بعمومها تتناول الكل والعبرة لعموم اللفظ وقوله وانه لفسق قلنا
اكل متروك التسمية فسق بصاحبه ان من يعتقد حرمته يفسق باكله ولا يقبل شهادته ولكن من
اكله معتقدا اباحته لا يفسق لتاويله كما لا يحرم الباغي عن الميراث بقتل العادل لانه متاول
وقلنا سلمنا ان الاية نزلت في مجادلتهم الا ان الله اجاب بجواب عام كما هو داب التنزيل وبنى الحرمة
على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر فان التحريم بوصف دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة
كالميتة فلو حملت الاية على الميتة او على ذبائح المشركين من غير اعتبار هذا الوصف يبطل الوصف المنصوص
وانه لا يجوز وللقائل ان يقول بهذا لا يندفع سؤال الخصم وهو منعه تعطيل النص لجواز ان حرمة

يكون

الميتة او ذباح المشركين لعدم الذكاة وذكرهم غير معتبر لعدم الاهلية وفي المبسوط كان ابن عمر رضي الله عنه لا نفصل بين النسيان والعمد ويحرّم كليهما وبه قال مالك وكان علي وابن عباس يفصلان بينهما كما هو مذهبنا فكانوا مجمعين على تحريم متروك التسمية عمدا وكفى باجماعهم حجة ولهذا قال ابو يوسف لو قضى القاضي بجواز بيعه لا يجوز قضاؤه لانه مخالف للاجماع وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد فمباح الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص اذا التجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم لعموم قوله تعالى ومن دخله كان آمنا اي صار آمنا وقال الشافعي يقتل فيه لان الجاني قد خص من الآية بما روي انه عليه السلام لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل وبقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلمّا لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى ان لا يبطل وبالقياس على ما اذا انشأ القتل في الحرم فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجأ اليه ولكنا نقول لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس واما ما ذكر فليس بتخصيص لانه لم يدخل تحت الآية لانها تتناول الانفس دون الطرف لانه في حكم المال وكذا من انشأ القتل فيه لان النص تناول الداخل فيه لان بالدخول يثبت الامان لان الملتجئ يعظم حرمته بالالتجاء فيستحق به الامن فاما المنشئ فيه فهاتك لحرمته فلا يستحق الامن واما قتل ابن خطل فقد كان في ساعة أحلّت مكة للنبي عليه السلام كما ورد به الاثر واما الحديث الآخر فالصحيح انه لا يعيذ عاصيا والزيادة ليست بمشهورة ولئن ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة وذكر ان التمسك بهذه الآية مشكل لان الضمير في دخله راجع الى البيت لا الى الحرم لان البيت هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع التنازع في الجاني اذا دخل البيت فحينئذ يصح التمسك بها ويثبت الحكم فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا سلّم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن والحرم لا يفيده وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي فالالزام عليه بها متعذر ولا يقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابرهيم ومقامه خارج البيت في الحرم لانا نقول مقام ابرهيم ما قام صوفه وتعبّد وهو كان يقوم في البيت ولا يقال ايضا ان البيت لما صار آمنا صار الحرم آمنا تبعا لانه من حريمه لانا نقول حرمة التبع دون حرمة المتبوع الا ترى انه لا يلزم من كون البيت

قبلة ومطافا كون الحرم كذلك والصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن تعم البيت والحرم قال تعالى انا جعلنا حرما آمنا وقال اخبارا عن ابرهيم رب اجعل هذا البلد آمنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صارا بمنزلة شيء واحد فامكن ان يجعل كذلك فجاز عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه آيات بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابرهيم خارج البيت وما قالوا من ان المراد منه هو البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير لم يفسّره بذلك لانه تعالى فسّر الآيات بمقام ابرهيم اذ هو عطف بيان للآيات وليس في كون البيت متعبّدا آية بل هي ظهور اثر قدمه في الصخرة وغوصها فيها الى الكعبين وابقاؤه بينهم دون سائر آيات الانبياء خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء الوف سنة ولذا قيل فيه آيات ولو كان المراد ما قالوا لقيل هو آية بينة فيه قوله فان لحقه خصوص الى آخره اعلم ان التخصيص في اللغة تعيين بعض الجملة بحكم وفي الاصطلاح قصر اللفظ على بعض افراده بدليل مستقل مقارن واحترزنا بقولنا مستقل عن الاستثناء والصفة ونحوهما وبقولنا مقارن عن الناسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا ثم اعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام في فصلين احدهما ان العام بعد التخصيص هل يبقى عاما حقيقة في الباقي ام مجازا فمن شرط في العام الاستغراق يقول انه يصير مجازا ومن شرط فيه الاجتماع لا الاستغراق يقول انه يبقى حقيقة الى ان ينتهي الخصوص الى الثلاثة او الى الفرد فحينئذ يصير مجازا والثاني انه هل يبقى حجة بعد التخصيص ام لا فقد اختلفوا فيه فقال الكرخي والجرجاني وعيسى بن ابان في رواية وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم انه لا يبقى حجة بعده بل يجب التوقف فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين لا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما وقال عامتهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف فيه الى البيان وان كان معلوما بقي فيما وراءه على ما كان قبله وقال بعضهم ان المخصوص ان كان معلوما بقي عاما كما كان قبله وان كان مجهولا يسقط دليل الخصوص ويبقى العام على ما كان قبله في الكل والصحيح عندنا ان العام يبقى حجة بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا ولكن لا يبقى قطعيا كما كان الشافعي قبل التخصيص ودلالة صحة مذهبنا اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم بعد ما خص فان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر في ميراثها عن ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصّا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته

وعدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه
صدقة ودلالة كونه غير قطعي اجماعهم على جواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد فكان ذلك العام دون خبر
الواحد لان القياس لا يعارض خبر الواحد ويعارض العام المخصوص ولان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه
لانه يبين ان قدر المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء ولهذا لا يكون الا مقارنا عند كثير من الفقهاء وجوزه
المتكلمون والشيخ ابو منصور متراخيا ويشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مفيد بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما
بعينه حتى لا يلغوا احد الشبهين بل يعتبر في كل باب بنظيره فقلنا اذا كان المخصوص مجهولا فباعتبار الاستثناء
يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص كالاستثناء المجهول لان جهالة المستثنى توجب جهالة المستثنى منه وباعتبار
الناسخ يبقى كما كان في جميع ما تناوله لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم فلا يسقط دليل الخصوص بالشك ولا يخرج
العام من كونه حجة فيما وراءه بالشك ولم يبق قطعيا ايضا بالشك وكذا اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه
باعتبار الصيغة يقبل التعليل فان الاصل في النصوص التعليل وبالتعليل لا ندري ما يتعدى اليه حكم الخصوص
مما تناوله العام فصار ما تناوله العام مجهولا وباعتبار الاستثناء لا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل
التعليل لانه كلام غير مستقل بنفسه فوقع الشك وقد كان العام موجبا فلا يبطل بالشك ولا يبقى قطعيا ايضا
مع الشك وهذا معنى قول الشيخ عملا بشبه الاستثناء والنسخ ولا يقال الاستثناء ودليل الناسخ لا يقبلان
التعليل فكيف يقبله دليل الخصوص لانا نقول المانع من التعليل في الاستثناء عدم استقلاله بنفسه
وفي الناسخ طلوص معنى المعارضة اذ لو علل لصار القياس معارضا للنص ومبطلا له فاذا كان دليل الخصوص
مستبدا بنفسه مبينا ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة لم يوجد المانع من التعليل فيحتمل التعليل قوله
فصار اي فصار دليل الخصوص نظير هذه المسئلة قال محمد في الزيادات باع عبدين بالف على انه بالخيار في
احدهما هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان لا يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن والثاني ان يفصل
الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار والثالث ان يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن ففي هذه الوجوه
الثلاثة يفسد البيع لجهالة المبيع او لجهالة الثمن والوجه الرابع وهو المذكور في الكتاب ان يعين الذي فيه الخيار
ويفصل الثمن يصح البيع ويلزم في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن فشرط الخيار في المعلوم نظير
دليل الخصوص لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم احتج مشروطا بالوقف بان دليل
الخصوص يشبه الاستثناء كما بينا واستثناء المجهول يوجب جهالة في الباقي واذا كان معلوما يكون معلولا

[redacted]

[redacted]

[redacted]

[redacted]

[redacted]

[redacted]

[redacted]

بالحق م

[redacted]

على المستدرك صح

[redacted]

[redacted]

[redacted]

[redacted]

المقابلة م

[redacted]

[redacted]

[redacted]

خاس

٤٢

[illegible]

بلغ

[illegible]

والمجاز ما يكون ص

...والشئ الواحد في حالة واحدة لا يتصور
ان يكون مستعملا في
موضعه ومتجاوزا
عنه صح

[redacted]

[redacted]

الكريم

[redacted]

بلغ

[redacted]

بعض صح

[redacted]

[redacted]

[redacted]

علي السبب م

[redacted]

[redacted]

بلغت في بلاد حضور رقم (٣)

[redacted]

الحقيقة صح

المرجوحة م

اضطرب

اضطرب
بلغ م

[redacted]

الكلكل ة

مقندما

[redacted]

[redacted]

[redacted]

والاتم م

[redacted]

واما الجواب عن تمسكهم فلان البداية بالذكر في مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشيء فظهر
به نوع قوة صالحة للترجيح فلذلك دعاه النبي عليه السلام بالتقدم فقال ابدؤا بما بدأ الله تعالى وصار
الترتيب واجبا بفعله او بقوله لا بالنص وكذلك قوله تعالى اركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب وما عرفناه
به كيف وانه معارض بقوله واسجدي واركعي وانما عرفناه بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي او
بكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما عرف فلذلك عرف الترتيب وكذا رده عليه السلام
على الاعرابي لم يكن لافادة الواو للترتيب اذ لا ترتيب في معصيتهما لعدم انفكاك احدهما عن الاخرى
اي وكذا رد النبي علم الخطبة
بل لترك ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم قوله وفي قوله لغير الموطوءة الى آخره هذا رد لما زعم
بعض مشايخنا ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة وهي انه اذا قال
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فدخلت تطلق واحدة عنده وثلاثا عندهما
فلو لم يكن للمقارنة عندهما ينبغي ان يقع الاول ولغا الثاني والثالث لعدم المحل وعنده لو لم يكن للترتيب
لوقعن جملة كما تعلق فقال وفي غير الموطوءة انما تطلق الى اخره اي ليس الامر كما زعموا بل الواو لمطلق
العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف في هذه المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط
لا انها اوجبت الواو المقارنة او الترتيب ولهذا لو نجز وقال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الا واحدة
بالاتفاق فلو كان اختلافهم في المسئلة الاولى باعتبار موجب الواو لثبت الاختلاف في المسئلتين ثم عند
ابي حنيفة ذكر الطلقات متعاقبة وطالق الثاني والثالث جملة ناقصة متوقفة على الاولى لا محالة في افادة
المعنى فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول فكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة و
الثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب ينزلن كذلك ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق
وعندهما تعلقن بالشرط بلا واسطة فكذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط وذلك لان في الجملة الناقصة
الشرط كالمذكور مرة اخرى كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق فيقع
الثلث بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط صريحا كذا في الجامع الكبير قوله واذا قال لغير الموطوءة
الى آخره هذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب فازاح الوهم بقوله انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل
التكلم بالثاني لصدوره من اهله في محله وليس في الكلام ما يدل على القران وكذا في آخره ما يغير اوله
ليتوقف الاول على الثاني والثالث فيقع الاول ولغا الثاني والثالث لعدم محل الوقوع لا لفساد في

التكلم ولہ لان الواو للقران وقال مالک والشافعی واحمد بن حنبل رحمهم الله والليث بن سعد وربيعة وابن
ابی ليلى تطلق ثلثا لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال انت طالق ثلثا ولكن هذا غلط
لما بينا ان الواو لمطلق العطف لا للقران ثم على قول ابی يوسف يقع الاول قبل الفراغ عن التكلم بالثانی
وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثانی لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء فيتغير اوله وما قاله
ابو يوسف احق لان وقوع الاول لو كان بعد الفراغ من التكلم بالثانی ينبغی ان يقعا جميعا لوجود
المحل مع صحة التكلم كذا قاله شمس الائمة رحمه الله قوله واذا زوج امتين الى آخره اذا زوج امتين
فضولی بغير اذن المولى والزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بها والعطف بطل نكاح الثانية
كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذه المسئلة توهم ان الواو
للترتيب فقال انما يبطل نكاح الثانية لفوات محل الاجازة لا لاقتضاء الواو الترتيب وذلك لان عتق
الاول يبطل محلية الوقف فی الثانية بعد ما اعتقت الاولى لا يبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لانه لا حل
للامة فی مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه اذا تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا
او موقوفا بطل نكاح الامة اصلا لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة ونكاح الموقوف معتبر
بابتداء النكاح وليست الامة بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية
بعد ما عتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها بخلاف ما اذا زوج اختين فی عقدتين بغير اذن الزوج
فبلغه فقال اجزت نكاح هذه وهذه حيث يبطل نكاحهما كما اذا اجازهما او لو اجازهما متفرقا بطل
الثانی لان آخر الكلام اذا كان مغيرا لاوله يتوقف اول الكلام على آخره كما يتوقف على الشرط والاستثناء
واذا لم يغير لم يتوقف ففی مسئلة الاختين آخر الكلام مغير لاوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح
الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحهما للجمع بين الاختين واذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز وانه باخره
يثبت الجمع وذا يبطل نكاحهما فيتوقف على آخره لهذا لا لاقتضاء واو العطف القران بخلاف ما اذا اجاز
متفرقا حيث يصح نكاح الاولى لان صدر الكلام يتوقف على الآخر الذی هو مغير بشرط الوصل فاذا
كان منفصلا عنه لا يتوقف قوله وقد يكون الواو للحال اعلم ان الاصل فی الجملة الواقعة موقع الحال ان
لا يدخلها الواو لان الاعراب لم ينتظم الكلمات الا بعد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فاذا وجد
الاعراب فقد يتناول نسبا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوی فلذلك يكون مستغنيا عن

جوازا

عن تكلف معلق آخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما فی
الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما كما ترى فی نحو جاء زيد وفرسه يعدو بسط العذر فی ان يدخلها
واو الجمع بينها وبين الاولى مثله فی نحو قام زيد وقعد عمرو لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذی بين الحال وذی
الحال من محتملاته فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج واذا ثبت هذا فاعلم انه اذا قال لعبده اد الی الفا
وانت حر لا يعتق الا بالاداء لان الواو للحال اذ لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية
خبرية وبينهما كمال الانقطاع فلا يحسن العطف لعدم الاتصال بين الجملتين ولا بمعنى على ما عرف فلذلك جعلوها
للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء كما فی قوله ان دخلت الدار
راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الی الفا فانت حر هذا تقرير
عامة الكتب فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت فی قوله انت حر فيقتضی ان يكون
الحرية شرطا للاداء كما فی قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لا عكسه واذا
ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكون معلقا واذا سقط التعليق
كانت الحرية واقعة فی الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض
ای الحوض على الناقة وهو سائغ فی الكلام فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا ای انت حر فی هذه الحالة وانما
حمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس فی وسع المتكلم
تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العطف ايضا جعلناه من باب القلب الذی هو شعبة
من الكلام والثانی قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين ای مقدرين الخلود
فی حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية فی الحال فيكون معناه اد الی الفا مقدرا
للحرية فی حال الاداء فكانت الحرية متعلقة بالاداء والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة
مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معنى الكلام اد الی الفا تصر حرا وحينئذ كانت الحرية متعلقة بالاداء وقيل
انه اذا جعل الحرية حال الاداء ای وصفا له لا يسبق الاداء اذ الحال لا يسبق ذا الحال والصفة لا يسبق الموصوف
قوله وقد يكون لعطف الجملة ای قد يكون الواو لعطف الجملة لا كما زعم البعض انه للنظم او للابتداء فلا يجب
به المشاركة فی الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة فی الخبر انما كانت
للافتقار فاذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا فی قولها طلقنی ولك الف لعطف الجملة عند ابی حنيفة رحمه الله

اذا طلقها لم يجب له شيء وقالا ان الواو للحال بدلالة الحال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فيصير شرطا لما بينا
ان الاحوال شروط فيجب الالف عليها اذا طلقها كما في قوله احمل هذا الطعام ولك درهم وله ان العطف حقيقة
وحملها على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضه ومعنى المعاوضة لا يصلح معارضا لانه امر زائد في الطلاق لانه
ينفك عن المال اذ عادة الكرام الامتناع عن العوض في الطلاق والعتاق بخلاف الاجارة لانها لا يوجد بدونه و
يدل ان العوض اذا دخله صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او اذا اديت الى الفا وانت طالق حتى
لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات
واذا كان كذلك لا يصح معارضا لان العارض لا يعارض الاصل قوله والفاء للوصل والتعقيب اي موجب الفاء
وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة اي بدون تطاول المدة بينهما قال عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف
فرع على ذلك الا ترى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء
فعرفنا ان المعنى المتعين هو الاتباع ومعنى قوله وان لطف معناه ان من ضرورة التعقيب تراخي الثاني عن الاول بزمان
وان قل ذلك بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا والقران ليس بموجب له ومعنى قوله فالشرط ان تدخل
الثانية بعد الاولى بلا تراخ اي من غير ان تشتغل بينهما بعمل آخر او يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل
قوله وتستعمل في احكام العلل اي لاجل ان الفاء للتعقيب تستعمل في الاحكام العلل لانها مرتبة على العلل و
لهذا لو قال الرجل بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع ويعتق لانه ذكر الحرية بحرف
الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق
الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب
بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول
بالشك قوله وتدخل على العلل الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام لتاخرها عن العلل ولا تدخل على العلل
لاستحالة تاخرها عن الاحكام الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت
دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث
باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل ولهذا لو قال ادّ
الي الفا فانت حر يعتق في الحال لان معناه اد الفا لانك حر ولم يجعل بمعنى التعليق اي تعليق الحرية بالاداء كما هو
حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه ويصير كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر لانه لو جعل كذلك لكان

الرمانئ

حدثه

الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فلو صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء
على العلل ايضا خلاف الاصل كما بينا لانا نقول فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة
يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار كذا قيل وفيه بحث فان الاضمار وان كان خلاف الاصل وفيه عمل بحقيقة الفاء
من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى قوله وتستعار بمعنى الواو الى آخره اي وتستعار الفاء بمعنى الواو في قوله علي
درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب لا يمكن رعايته ههنا لان الترتيب هو التقدم والتاخر بين الشيئين
زمانا وهذا يتحقق في الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا آخر وانما يقال هذا ثبت اولا او جلس او قام
ونحوه والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما في نفس العطف
ويصير كانه قال له درهم ودرهم فينصرف الترتيب الى الوجوب وقال الشافعي لزمه درهم واحد لان موجب الفاء لا يتحقق
في الدراهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة
سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة فيحمل على انه جملة مبتداة محذوفة المبتدا ذكرت لتحقيق مضمون الجملة الاولى
كانه قال فهو درهم ولكنا نقول هذا لا يصح الا باضمار فيه ترك الحقيقة والغاء الفاء من كل وجه لانه يساوي قوله علي
درهم درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاء ما امكن وفيما ذكرنا وان تركت الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه
لانه ان فات معنى الترتيب فقد حصل معنى العطف الذي هو اصل في هذا الحرف بصفة التعقيب في الوجوب فكان احق مما
قاله الشافعي قوله وثم للتراخي اعلم ان ثم للعطف على سبيل التراخي ومعناه ان يكون بينهما مهلة ولهذا جاز ان يقال
ضربت زيدا ثم عمرا بشهر ولا يصح ذلك بالفاء واختلف اصحابنا في ظهور اثر التراخي فقال ابو حنيفة يظهر في التكلم والحكم
جميعا بمنزلة ما لو سكت ثم استانف قولا بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان معنى التراخي موجودا
من وجه دون وجه ولان هذه الكلمة دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا تقديرا كما يظهر في الحكم وعندهما
يظهر اثره في الحكم دون التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال
لفظا رعاية لحق اللفظ قوله حتى اذا قال تظهر هذا الخلاف يعني اذا قال لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده كانه سكت عن الاول ولو سكت عن الاول حقيقة يلغو ما بعده فكذا
ههنا ولو قدم الشرط والمسئلة بحالها تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث عنده لما بينا وعندهما تتعلق الطلقات
بالدخول في المسئلتين اعني في تقديم الشرط وتاخيره وينزلن على الترتيب لان باعتبار معنى العطف تتعلق الكل بالشرط
وباعتبار معنى التراخي يقع مرتبا عند وجود الشرط فاذا لم تكن موطوءة عند وجود الشرط يقع واحدة في الفصلين

سواء دخلت الدار او لم تدخل

ولو كانت موطوءة تقعن فيهما ولو كانت موطوءة عند التعليق واخر الشرط نزل الاول والثاني في الحال
لوجود المحلية وتعلق الثالث بالدخول واذا قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني والثالث وهذا عند ابي حنيفة
وعندهما تعلق الكل فيهما وتطلق ثلاثا عند الشرط قوله وفي قوله عليه السلام الى اخره اذا عجل الكفارة
بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز لقوله عليه السلام من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها
فليكفر يمينه ثم لياتِ بالذي هو خير شرع الكفارة قبل الحنث وما روى في رواية اخرى فليات بالذي هو خير ثم
ليكفر عنه محمول على الوجوب وهذا على الجواز ولنا ما روى انه عليه السلام قال فليات بالذي هو خير ثم ليكفر
يمينه رتب والترتيب الموجب في الشرع فحملنا ثم على حقيقته في هذه الرواية لامكان العمل بها لان الامر بالتكفير
بقي على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع وهذه الرواية هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الاخرى
لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صحت كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته لان التكفير قبل الحنث
ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام في الجواز فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر
وفيما قلناه عكسه فبم ترجح ما ذكرتم قلنا بكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلي
من اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمل الامر الراجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه وبان فيما ذهبنا اليه ترك
الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة
وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال
فكان ما قلناه احق مع ان فيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة بوجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بالاتيان بالحلف
وبروءيه الحنث خيرا وجواز التعجيل عندهم لا يتعلق بالخيرية اصلا وانما جعلنا ثم مجازا عن الواو دون الفاء مع ان الفاء
اقرب اليه لان الفاء يوجب الترتيب ايضا فلا يحصل الغرض ولا يعاملها اصار بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا
بمطلق العطف لانا انما حملنا على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود
فجعلناه مقيدا بترتيب الكفارة على الحنث اليمين خلاف اليسار في اصل اللغة وسمي القسم باليمين لانهم كانوا يتماسحون
بايمانهم على التحالف وتسمى المحلوف عليه لتلبسه بها وهو في الحديث واليمين مؤنث في جميع المعاني كذا في المغرب
اى لى قوله المراد من اليمين المحلوف عليه
قوله وبل لاثبات ما بعده اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات
الثاني على سبيل التدارك للغلط تقول جاني زيد بل عمرو فانما يفهم منه الاخبار بمجيء عمرو خاصة ولو قلت ما
جاني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاني زيد بل ما جاني عمرو والثاني ان يكون المعنى بل

يمينه صح

اولا بل عمرو دم

جاني عمرو ويكون للاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كذا قال الامام عبد القاهر وقد يدخل
عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عن الاول ببل اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع
فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني ضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب
فاذا قال للموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان بخلاف قوله علي الف
درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة تداركه في انفراده ما اقر به اولا لا نفي
اصله الا يرى ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد وذلك
باطل فعلم ان التدارك في هذا باثبات الزيادة التي نفاها اول الكلام تقديرا فكانه قال علي الف ليس معه غيره ثم
استدركه بقوله بل الفان كما يقال حججت حجة بل حجتين وكما يقال جاني رجل بل رجلان وسني ستون بل سبعون وقال
زفر يلزمه ثلثة الاف وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول ورجوعه عن الاقرار بالالف
باطل واقراره بالالفين على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه المالان كما لو قال لامراته انت طالق واحدة لا بل ثنتين
ولكنا نقول ان التدارك في الاعداد بان ينفي انفراد الاول ويراد بالثاني كماله بالاول وهذا بالاخبار ممكن كما بينا واما
الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط لانه اخراج عن العدم الى الوجود ولا يتصور الغلط فيه لانه بعد ما ثبت لا يمكن نفيه
فاما الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب والطلاق من قبيل الانشاء فلا يصح رجوعه
فيطلق ثلثا والاقرار من قبيل الاخبار فيحتمل التدارك ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة لا بل ثنتين تقع
واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول ولم يتمكن لان المحل لم يبق بعدما بانت بالاول قوله ولكن للاستدراك
بعد النفي اعلم ان لكن يستدرك به ما تقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رايت زيدا لكن عمرا فلئلا يتوهم ان
يتوهم ان عمرا جرى مجراه فازالت لكن هذا الوهم والفرق بينه وبين بل من جهتين احدهما ان لكن يستدرك به
بعد النفي خاصة بخلاف بل فانه يستدرك به بعد الايجاب والنفي جميعا وهذا اذا عطف مفردا على مثله واما
في الجملتين فهو كبل في مجيئه بعد النفي والاثبات والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده واما
نفي ما قبله فليس من احكامه بل هو ثابت بدليله وهو صريح النفي بخلاف بل فان موجبه وضعا نفي الاول واثبات
الثاني قوله غير ان العطف الى اخره الاستثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك اي لكن العطف
بطريق الاستدراك انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا
بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا تناقض

المعتبر

آخر الكلام اوله فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا مثال ـــه
فوات المعنى الاول رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام
فهو للمقر له الثاني وهو فلان وان فصل يرد على المقر الاول لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل
ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى آخر فيكون هذا ردا للاقرار ويرجع العبد الى المقر الاول ويحتمل ان
يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لا ردا للاقرار ويصير قابلا له مقرا به لغيره فاذا وصله اي قوله
ولكنه لفلان كان وصله بيانا انه نفاه اي الملك من نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا واذا فصله كان هذا نفيا *مطلقا اي نفيا*
عن نفسه اصلا لا نفيا الى احد كذا اورده فخر الاسلام في اصوله ولكن فيه اشكال لان لكن المشددة ليست من
حروف العطف بل من حروف الناصبة لكنها لما اشتركا في الاستدراك اورده ومثال فوات المعنى الثاني ذكر
في المتن وهو ان الامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه
بمائة وخمسين او قال ولكن اجيزه ان زدتني خمسين ان هذا فسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه نفي فعل واثبات
عينه فلم يكن الكلام متسقا وهذا لان نفي الاجازة واثباتها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله لا اجيز
ويكون قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين ابتداء بعد الانفساخ والمهر في النكاح من الزوائد حتى يصح مع فساده
ونفيه فلا يتغير العقد بتغييره قولـــه واو لاحد المذكورين اعلم ان او يدخل بين اسمين او اكثر او بين فعلين
فيتناول احد المذكورين باعتبار اصل الوضع وقيل ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير نحو خذ هذا او
ذاك او الاباحة نحو جالس الحسن او ابن سيرين فله مجالستهما واليه مال القاضي ابو زيد والصحيح ما ذكرنا
اولا لان الشك ليس بمقصود حتى يوضع له كلمة لان الكلام وضع للافهام وليس في التشكيك افهام فلا يكون
من مقاصده الا انها في الاخبارات تفضي الى الشك باعتبار محل الكلام فانه اخبر عن مجيء احدهما
في قوله جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما عينا لا نكرة اذ لا يتصور الفعل
من غير المعين فيكون الفعل مضافا الى المعين ولكن جهل السامع فوقع الشك فظهر ان التشكيك وقع
اتفاقا لا قصدا وكذا التخيير ثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الانشاء تناولت احدهما
غير عين والايجاب والانشاء لم يتصور في غير المعين فثبت التخيير ضرورة التمكن من الائتمار والاثبات
ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك ولهذا قال في المفصل ان او وام واما للا
لتعلق الحكم باحد المذكورين وهكذا ذكره ابو علي الفارسي قولـــه وهذا الكلام اي قوله هذا حر او

في الايضاح

هذا

هذا وقوله احدكما حر انشاء يحتمل الخبر اي انشاء الحرية ويصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة لانه في
اصل وضعه خبر كقولك احدهما عالم الا ان الاخبار يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه فاقتضى حرية سابقة
عليه ليصح الاخبار فاذا لم يكن الحرية سابقة جعلنا هذا الكلام انشاء تصحيحا له لان اثباتها في ولايته فصار انشاء
شرعا اخبارا حقيقة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد كذا في الزيادات لانه امكن حمله على
الاخبار ولكنه جعل انشاء في الشرع فيما لا يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان اي على احتمال ان
الشيء الذي يلزم من التخيير وهو الاختيار اي اختياره للعتق في احدهما بيان حتى جعل البيان وهو اختيار
العتق في احدهما انشاء من وجه حتى شرط قيام المحل حال البيان فانه لو مات احدهما لا يملك تعيين الميت للعتق
لان الانشاء في المعدوم لا يصح ولو كان اظهارا من كل وجه لا يشترط قيامه واظهارا من وجه حتى يجبر على البيان
لو كان اخبارا ولو كان انشاء مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء
والاظهار عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاذا طلق
احدى نسائه ولم يكن دخل بهن فتزوج اخت احدهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز له نكاح الاخت فاعتبر
البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها ويزوج اختها ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح
الاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه لا يمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال قولـــه
واذا دخلت في الوكالة اي اذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد صح التوكيل
استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما على البيع ولا يصح التوكيل فيما سالجهالة
المأمور به وكذا لو قال لواحد بع هذا العبد او هذا صح وله ان يبيع ايهما شاء كما لو قال بع احدهما لان او في موضع
الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كما في التكفير باحد الاشياء *او هذا ح*
الثلثة بخلاف البيع والاجارة اي اذا دخل او في المبيع او في الثمن بان قال بعتك هذا العبد او هذا وبعت منك هذا
العبد بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة وكذا لو دخل او في المستاجر او الاجرة بان قال آجرت اليوم هذا
العبد او هذا او قال اجرت اليوم هذا العبد بدرهم او درهمين يفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار
منهما غير معلوم فبقي المعقود عليه والمعقود به مجهولا جهالة تؤدي الى المنازعة وهي مفسدة للعقد الا ان يكون
من له الخيار معلوما في ثلثة او بلا نية بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت فحينئذ يصح العقد
استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له

الخيار لا يفضي الى المنازعة لان من له الخيار مستبد بالتعيين فلا يمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقي هذا العقد في معنى الخطر لتردد عاقبته اذ يحتمل كل واحد من العبدين ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر كما في بيع مفسد كالشرط فلما احتمل الشرط في الثلاثة الايام في المحل يحتمل ايضا في الثلاث اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة فيه كما في الزمان لانه يحتاج الى الخيار من يثق به او اختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الا بالبيع فكان في معنى ما ورد به الشرع فيلحق به ولما لم يحتمل في الشروط اكثر من ثلثة لاندفاع الحاجة بما دونه فكذلك في المحل لاندفاع الحاجة بما دونه اذ الثلاثة يشتمل على كل الاوصاف جيد ووسط ورديء ويصير الزيادة لغوا كذا في الاسرار فان قيل في البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الالحاق به قلنا نعم ولكن الحكم ثمه غير ثابت اصلا وههنا الحكم ثابت في احدهما نكرة ففي حق الحكم تاثير شرط الخيار اكثر وفي حق العقد تاثير الشرط ههنا اكثر فاستويا فجاز الالحاق ولا يقال لما جاز خيار الشرط عندهما في اكثر من ثلثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلثة ايضا لانا نقول انهما انما جوزا خيار الشرط في اكثر من ثلثة بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به قوله الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل من البائع والمشتري وهو اختيار الكرخي وبعض المتاخرين من مشايخنا وفي المجرد انه لا يجوز في حق البائع لانه شرع لدفع الحاجة وهو اختيار الارفق ولا حاجة الى ذلك في جانب البائع لان المبيع قد كان معه قبل البيع وكذلك الحكم في عقد الاجارة قوله وفي المهر كذلك عندهما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا تزوج رجل امراة على الف حالة او على الفين الى سنة او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على الف او الفين او على الف حالة او الف نسيئة لا يحكم مهر المثل عندهما بحال ويثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما في الالف الحالة والالفين الى سنة او جنسا كما في الدراهم والدنانير فيعطي ايّ المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به وهذا معنى قول الشيخ ان صح التخيير وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين والالف الحالة والالف المؤجلة لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد وهذا معنى قول الشيخ وفي النقد يجب الاقل وقال ابو حنيفة يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت لا يجب مهر المثل ثم عند ابي حنيفة في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها ان شاءت اخذت الالف الحالة وان شاءت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احدى وجهي الحط اما

التسمية معلومة مطلقا ولم توجد موجب المصير اليه وهذا معنى قول الشيخ وعنده م

اما القدر واما الاجل وهما المقاصد في ذلك مختلفة فوجب التخيير وان كان مهر مثلها اقل من الف فللزوج الخيار يعطيها ايهما شاء قوله وفي الكفارة الى آخره اعلم ان الواجب في كفارة اليمين الواجبة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية وفي كفارة الحلق الواجبة بقوله ففدية من صيام او صدقة او نسك وفي جزاء الصيد الثابت بقوله جل ذكره فجزاء مثل ما قتل من النعم الآية واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا عند جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا وزعم بعض الفقهاء من العراقيين والمعتزلة ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها تمسكوا في ذلك بان ايجاب احد الاشياء غير عين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد منها عينا او في واحد غير عين او في الكل على سبيل الجمع او البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع كيف والتخيير ينافيهما ولا للثاني لانه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وقت التكليف والتكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل فتعين وجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية يجب على الكل بطريق البدل حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين تمسك الجمهور بان الامر باحد الاشياء صح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون امرا باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل البدل لانه لو ترك الكل لا ياثم الا اثم الواحد ولو اتى بالكل يثاب ثواب الواجب الواحد وذلك يخالف حد الواجب فتعين وجوب احد الاشياء عملا بكلمة او لانها يوجب احد الاشياء لا بعينه ولا نوجب منه ايجاب الجميع وهو جائز عقلا ووارد شرعا فوجب القول به وليس هذا تكليف ما ليس في الوسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا باختيار المكلف وشروعه في الفعل وذلك كاف لصحة التكليف قوله وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير اعلم ان او في هذه الآية للتخيير عند مالك والحسن وابرهيم النخعي فاوجبوا التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق متمسكين بظاهرها فانه للتخيير في اصل الوضع وعندنا هو بمعنى بل لان في اول الآية دليلا على ان المذكور جزاء المحاربة فان الله تعالى قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اي اولياء الله ورسوله والمراد محاربة المؤمنين فان محاربتهم في حكم محاربة الله تعالى لان المسافر في الفيافي في امان الله وحفظه متوكلا عليه فالمتعرض له كالمحارب لله تعالى والمحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف واخذ مال او قتل او قتل واخذ مال وهذه تتفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض فلهذا كان انواع الجزاء مقابلة بانواع

الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية اذ يستحيل ان يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية
وباغلظها عند خفتها والاحوال اربع والاجزية كذلك كيف وقد نزلت الاية في قوم هلال بن عويمر الاسلمي
فانه روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام
وادع ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمي ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم
اصحاب ابي بردة الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن
اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف يده لاجل المال ورجله لاخافة السبيل ومن افسد الاخافة نفي
من الارض اي حبس فيكون ورود السنة على هذا التفصيل بيانا لهذه الاية وانما وجب الحد على من قطع على اناس يريدون
الاسلام مع ان بنفس الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج عن كونه حربيا ولا يجب الحد على من قطع على حربي وان كان
مستامنا لان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا وهاجروا لتعلم احكام الاسلام
وقيل جاءوا على قصد الاسلام ومن جاء من دار الحرب على قصد الاسلام فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل
الذمة والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة قوله وقالا اذا قال لعبده ودابته اي قال ابو يوسف ومحمد
فيمن جمع بين عبده ودابته فقال هذا حر او هذا لغا كلامه لان او لما كان لاحد الشيئين كان محل الايجاب احدهما
غير عين وان لم يكن احدهما محلا للايجاب بغير المعين منهما فلا يكون كلامه صالحا له وبدون صلاحية المحل لا يصح
الايجاب اصلا كذا ذكر شمس الائمة في اصوله وهذا يشير الى انه لو نوى عتقه بهذا الايجاب لا يعتق عندهما ايضا
لان اللغو لا حكم له اصلا وذكر في المبسوط انه يعتق عبده اذا نوى قوله وعنده هو كذلك اي عند ابي حنيفة
هو اي الايجاب كذلك اي يتناول احدهما غير عين وان غير العين ليس بمحل ولكن لا نم انه لا يحتمل التعيين بل يقول يحتمله
فان المذكورين لو كانا عبدين له تناول الايجاب احدهما محتملا التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار
وكما اذا مات احدهما او باعه تعين الآخر للعتق ولو لم يكن محتملا كلامه لما اجبر ولم يعتق واذا كان المعين محتمله
حمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني لان العمل بالمحتمل اولى من الالغاء ويلغو ذكر
ما ضم اليه وصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت فيعتق عبده قوله وهما ينكران الاستعارة اي ابو يوسف
ومحمد يقولان ان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا للحكم الاصلي فبطل المجاز كما في الاكبر سنا
منه قوله وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف اعلم ان كلمة او تستعار للعموم بدليل يقترن به فيصير شبيها
بواو العطف وذلك اذا كان في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما

حنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو وكانه جواب عن سؤال يتقدر وهو ان يقال لما دخل
كلام كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون يمينين يحنث بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون
كذلك لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد الا هتك واحد وانما تعم في النفي لان او تناول احد
المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذا نفاه انتفاء الجميع ان كان خبرا كما في النكرة وان كان نهيا
وليس في وسعه الانتهاء عن احدهما غير عين الا بحصول الانتهاء عنهما جميعا ضرورة فكان عاما فصار شبيها
بواو العطف من حيث انهما منفيان وليست كمعنى الواو اذ لو كان كذلك لكان كل واحد منهما منفيا على
الانفراد بل على الاجتماع كالواو وكذلك يصير بمعنى الواو في موضع الاباحة كما لو حلف لا يكلم احدا الا فلانا
او فلانا فله ان يكلمهما لان او عمت في هذا الموضع لان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شيء غير عين
يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل فاذا قال جالس الفقهاء او المحدثين فله ان يجالس احد الفريقين او كليهما
ان شئت كما لو قال بالواو ولكن يفارق الواو من وجه آخر وهو ان او يفيد اباحة الجمع واباحة الانفراد
وفي الواو لا يجوز الا الجمع قوله وقد تستعار بمعنى حتى اعلم ان او للعطف كما مر بيانه وتجعل بمعنى حتى او الا ان
اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا
ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد والفرق بينهما ان حتى يجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان
والثاني ان في حتى يكون الثاني جزءا من الاول او عنده ولا يشترط هذا في الا ان وذلك مثل قوله تعالى ليس
لك من الامر شيء او يتوب عليهم قال الفراء ان او ههنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا ان ومعناه على هذا
القول ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا تبليغ الرسالة
والجهاد حتى يظهر الدين وانما لا يحسن العطف لانه لا يحسن ان يعطف على شيء او على ليس لانه يصير عطف الفعل
على الاسم او المضارع على الماضي فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان او لما كان لاحد
المذكورين كان اتصال كل واحد منهما منتهيا بتعين صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير لها
والكلام يحتملها لان نفي الامر يحتمل الامتداد فيجعل او يتوب عليهم في معنى الغاية على معنى ليس لك من امرهم
شيء الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتتشفى منهم قيل سبب نزول الاية ان النبي عليه السلام
استاذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروي انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سال اصحابه ان يلعنهم
ويدعو باهلاكهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي

فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهى عن سوال الهداية ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر العمل
بها ولم يتعذر هنا لانك تعذر ان يعطف قوله او يتوب عليهم على ما قبله وهو ليكبتهم ويجعل قوله ليس لك من الامر
شيء اعتراضا والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان
اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم او ينتصب يتوب باضمار ان ويجعل ان يتوب
في حكم اسم معطوف باو على الامر اي ليس لك من امرهم او من التوبة عليهم او من تعذيبهم ونظيره من المسائل ما قال
اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى اي الا وفي هذه المسألة بمعنى حتى فيحنث بدخول
الاولى اولا ولو دخل الاخرى اولا بر في يمينه لانه لما لم يمكن من النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل
الغاية لانه تحريم فيحمل على الغاية مجازا فيصير دخول الاخرى غاية ليمينه فاذا دخلها انتهت اليمين فلو دخل الاولى
بعد ذلك لم يحنث كذا في عامة شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة وانه
يجوز عندهم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب ليعطف الثاني عليه حتى لو قال
او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذر باعتبار ان الفعل مع ان في حكم الاسم وتصابه
هنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية قوله وحتى
للغاية كالى اعلم ان كلمة حتى وضعت للغاية في كلامهم واصلها كمال معنى الغاية وخلوصها كالى قال تعالى حتى مطلع
الفجر وان افترقا باعتبار ان مجرور حتى يجب ان يكون اخر جزء من الشيء او ما يلاقي اخر جزء منه نحو اكلت السمكة
حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا تقول حتى نصفها او ثلثها كما تقول الى نصفها او ثلثها لان ذا ليس بشرط
في مجرور الى وعند اكثر النحاة ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في الى وقد صرح في شرح اللمحة فقيل ما اكل
الراس وما نيم الصباح في مسألة السمكة والبارحة هكذا قاله ابن جني وابو نصر الصفار والامام البزدوي
وعند الامام عبد القاهر ان ما بعد حتى داخل فيما قبله نص عليه في المقتصد وتابعه في ذلك جار الله الا ان هذا
لا يستقيم على الاطلاق بل يقول ان المذكور بعد حتى بعضا للمذكور قبله يدخل تحت ما ضرب له الغاية والا فلا
وعلى هذا نص المبرد في المقتضب وابن الوراق في الفصول والفراء في المعاني وهكذا ذكر السيرافي في ابضا
قوله وقد يستعمل للعطف اعلم ان حتى يستعمل للعطف لمناسبة بين العطف والغاية وهو التعاقب في المعطوف يعقب
المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا ولكن مع قيام معنى الغاية كقول العرب استنت الفصال حتى القرعى هذا
مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم لعلو قدره والاستنان هو ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة كان م

العدو والقرعى جمع قريع وهو الذي به قرع وهو بثر ابيض يخرج بالفصال فجعلوه عطفا بمعنى غاية لانتهاء
الاستنان باستنانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية قوله ومواضعها في الافعال ان يجعل
غاية بمعنى الى اي موضع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى من غير ان يكون جملة مبتداة كقوله سرت حتى
ادخلها او غاية هي جملة مبتداة كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وذلك لانها في الاصل للغاية فوجب العمل به
مهما امكن وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصلح فيه ضرب المدة وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء كالصياح
في قوله ان لم اضربك حتى تصيح فان لم يستقم اي فان لم يوجد احد المعنيين المذكورين او كلاهما يحمل على المجازاة
بمعنى لام كي لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود
الغاية وانما يحمل على المجازاة اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الاخر غاية حتى لو صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا
للسببية يجعل للغاية نحو ان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ونظيره ما لم يكن الصدر قابلا للامتداد قولك عبدي حر
ان لم تخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك فلا يجعل حتى هنا للغاية لان الاخبار مما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كي فاذا اخبره
ولم يضربه بر في يمينه ونظير ما لم يكن الاخر صالحا للانتهاء كقولك عبدي حر ان لم اضربك حتى تضربني او تشتمني
فضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من المضروب لا يصلح
دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فيحمل على الجزاء قوله فان تعذر ذلك يحمل على العطف اي
ان تعذر ان يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية قوله وعلى هذا مسائل الزيادات
اعلم بان محمدا رحمه الله ذكر في الزيادات في رجل قال الرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او
حتى تشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد بطريق
الكرار فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث الا في موضع يغلب على الحقيقة عرف فحينئذ يعتبر
العرف كما لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فهذا يحمل على الضرب الشديد باعتبار العرف ولو قال عبده حر
ان لم اتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع
الى زيادة الاتيان فلا يمكن حملها على حقيقة الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون
المعنى لكي تغديني فكان شرط بره الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد ولو قال عبده حر
ان لم اتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان بل هو
داع الى زيادة الاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان نفسه لان المكافئ غير المكافئ فلم

نشزكم

فلم يصلح للمجازاة فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام فكان شرط البر وجود الاتيان حتى اذا اتاه فلم يتغد اصلا
حنث ولو تغدى من بعد غير متراخ عن اليوم بر وانما استعير للعطف استعير بمعنى الفاء دون الواو لان الفاء
للتعقيب فكان التجانس بينه وبين الغاية اشد قوله ومنها حروف الجر فالباء للالصاق وتصحب الاثمان اى ومن
حروف المعاني حروف الجر وسميت حروف الجر لانها تجر معنى الفعل الى الاسم او الاسم الى الاسم نحو مررت بزيد والمال
لزيد اما الباء فللالصاق بدلالة استعمال العرب فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع ثم الالصاق
يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق فلذلك تصحب الاثمان
حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيجوز الاستبدال به قبل القبض اذ لو
كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض عينا كان او دينا كذا في المبسوط بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر
فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد فان الحنطة تكون سلما حتى لا يجوز الا مؤجلا ولا يجوز الاستبدال
به قبل القبض لان الباء للالصاق فاذا قرنه بالكر فقد الصق الكر بالعبد الذي هو اصل في البيع اذ المبيع
اصل فيه حتى يشترط وجوده لصحة البيع والصاق الاتباع يكون بالاصول والثمن في البيع تبع حتى لا يشترط
وجوده لصحته بخلاف ما اذا لم يقرن الباء بالكر فانه يكون هو الاصل لانه اضاف البيع اليه فيكون مبيعا
والمبيع الدين لا يكون الا سلما فيشترط التأجيل قوله ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فكذا اى لو قال
ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق حتى لو اخبره كاذبا لا يعتق بخلاف ما لو قال ان اخبرتني
ان فلانا قد قدم فهذا يقع على مطلق الخبر صدقا كان او كذبا لان في الاول الشرط الاخبار الملصق
بالقدوم لان الباء للالصاق والصاقه بالقدوم لا يتصور قبل وجود القدوم فكان الشرط الاخبار بطريق
الصدق فلا يحنث بالاخبار كاذبا بخلاف قوله ان فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث مجرد الاخبار صادقا
كان او كاذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر بنفسه وهو المفعول الثاني للاخبار فصار كانه قال ان اخبرتني
خبر قدوم فلان والخبر اسم لكلام دال على امر كان او سيكون غير مضاف كينونته الى الخبر فكان شرط
الحنث نفس الخبر متناول الصدق والكذب وكذا لو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق يشترط
تكرار الاذن بخلاف قوله الا ان آذن لك حيث لا يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا
به لغة وهو الخروج فصار المستثنى خروجا ملصقا بالاذن والمستثنى منه نكرة في موضع النفي وهو الخروج
الثابت بقوله ان خرجت لان الفعل يدل على المصدر لغة والشرط في معنى النفي اذ معناه لا تخرجي خروجا

فصار عاما وكل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى وبقي سائر انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا
خرجت بغير اذنه يحنث بخلاف قوله الا ان آذن لك لانه تعذر الحمل هنا على الاستثناء لعدم المجانسة
لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء
يخالف ما قبلهما وما قبلهما ينتهي بما بعدهما قوله وفي قوله بمشيئة الله اى لو قال انت طالق بمشيئة الله او بارادته
او بمحبته او برضاه لم تطلق اصلا لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة اذ لا يتحقق الالصاق
بدون الملصق به وهذا هو معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط غير ان التعليق بمشيئة الله تعالى
ابطال للايجاب لما عرف فلهذا لا يقع شيء كما لو قال ان شاء الله وكذلك التعليق بالرضا والمحبة لا يقال لم
لا يحمل الباء في مسئلة المشيئة واخواتها على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى جزاء بما كسبا ذلك
بما عصوا واذا حملت على السببية تطلق في الحال كما لو قال انت طالق لمشيئة الله لان التعليل يدل على تحقق
الايقاع لا على انتفائه لانا نقول الحمل على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق لان في
الالصاق معنى الترتيب لانه يقتضي ملصقا به متقدما على الملصق زمانا ليمكن الالصاق به والترتيب الزماني
في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لانهما متقارنان زمانا قوله وقال الشافعي الى آخره
قال صاحب المحصول الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم يكون للتبعيض خلافا
للحنفية لانا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا مسحت المنديل بيدي ومسحت بالمنديل يدي في افادة الاول
الشمول والثاني التبعيض فحينئذ يلزم مسح بعض الراس وهو ادنى ما يتناوله اسم البعض فيكون تقديره
ثلاثة اصابع او بربع الراس زيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز ولا معنى لقول من يقول مطلق مسح البعض
غير مراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتأدى به الفرض بالاتفاق فعرفنا ان المراد بعض مقدر وذلك
مجمل فكان فعله بيانا لانا نقول عدم الجواز لفوات الترتيب الواجب لا لعدم حصول مسح البعض فانه
لو استوعب راسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به عندنا لفوات الترتيب فكذا هنا قال
مالك الباء صلة اى مزيدة زيدت للتأكيد لان المسح فعل متعد فاكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فصار
التقدير وامسحوا رؤوسكم فيلزم مسح الكل ولكنا نقول اما القول بالتبعيض فلا يعرفه اهل اللغة كذا قال ابن
جني والموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكررت الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه
لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة

فيصير ويصيب الملتف صح

فنحمل الباء على حقيقتها في هذه الآية وهي الالصاق والتبعيض فيها ثبت فيها بطريق آخر لا بالباء وبيان ذلك ان
المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء في الآلة كان الفعل متعديا الى المحل فيتناول جميع المحل
كقولك مسحت الحائط بيدي لانه اضيف الى جملته وان دخلت في المحل بقي الفعل متعديا الى الآلة وهذا لا يقتضي
الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه كما في قولك مسحت يدي بالحائط واذا تقرر هذا صار
تقديره والله اعلم وامسحوا ايديكم برؤوسكم فلا يقتضي استيعاب الراس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الراس ولكن
هذا الكلام يقتضي وضع آلة المسح على الراس وذلك لا يستوعب الكل عادة لان اليد لا تستوعب الراس عادة
فصار المراد به اكثر اليد والاصل في اليد الاصابع فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح عادة فيكتفي
بالاكثر الذي يحكي حكاية الكل وهو ثلثة اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي
ولا يقال قد دخلت الباء في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه لانا
نقول ثبت الاستيعاب ههنا بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمار بن ياسر يكفيك ضربتان ضربة للوجه
وضربة للذراعين وبقيتها ترد على الكتاب وفيه بحث يعرف بالتامل واعلم ان لمشايخنا رحمهم الله في تقدير فرض
المسح طريقين احدهما ما ذكرنا والثاني ان مطلق البعض لما لم يكن مرادا لان المفروض في عامة الاعضاء بعض
مقدر ينبغي ان يكون كذلك ههنا ولهذا لو زاد على المقدار الذي قدر به لا يكون فرضا بالاجماع ولو كان الداخل
تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزائد فرضا كالزائد على الآيات الثلث في فرض القراءة صار البعض مجملا مفتقرا بالسنة
وهي توجب ان يقدر بالربع على ما عرف الا ان في اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان الخصم لا يسلم الاجمال
في الآية وقال بل مطلق البعض هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك اختار فخر الاسلام ههنا الطريق الاول لانه
اسلم قوله وعلى للالزام اعلم ان كلمة على وضعت للاستعلاء يقال زيد على السطح وفلان علينا امير ومنه قولهم
على فلان دين لان الدين يستعلي على من يلزمه والاستعلاء في لفلان علي دين في الايجاب دون غيره فكانت في مثل
هذا الموضع للايجاب باعتبار اصل الوضع فقول الرجل لفلان علي الف يكون دينا لان حقيقته للزوم الا ان يصل
به الوديعة فيقول له علي الف وديعة لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه في الوديعة ثم انها تستعار
للباء لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملتصقا به لا محالة ولان حروف الجر ينوب بعضها
عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم ويستعمل ايضا بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق
بالشرط فيكون لازما عند وجوده فكان استعمالها في الشرط حقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة

وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان العمل بها بحقيقته
تعذر فيحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال في الوجوب ولا يحمل على
الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من القمار فيحمل على ما يحتمله تصحيحا للكلام وكذا اذا استعملت
في الطلاق عندهما اذ الطلاق يصلح ان يكون معوضا والمال عوضه فاذا قالت طلقني ثلثا على الف درهم فطلقها واحدة
يجب ثلث الالف عندهما كما في قولها بالف ويكون الواقع بائنا وعند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق وان دخله المال
قابل للتعليق ولم يمنع معنى المعاوضة صحة التعليق لانه تابع فيصير هذا منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلث اي بتعليقها
لا لتزام المال بشرط الثلث فاذا خالف الزوج امرها بان طلقها واحدة لم يجب المال لعدم الشرط وهو الثلث ويكون
الواقع رجعيا عنده لانه طلاق بلا مال ويكون على بمعنى الشرط عنده لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه يلازم
الجزاء قوله ومن للتبعيض فاذا قال من شئت الى آخره قال المحققون من ائمة النحو من في الاصل لابتداء الغاية
نحو سرت من البصرة وكونها للتبعيض في اخذت من الدراهم ومبينة في فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومزيدة في قولك
اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتداء غايته وكذا معنى قوله ما جاني من احد معناه من
واحد هذا الجنس الى اقصاه وكذا معنى قوله فاجتنبوا جعل مبدأ الاجتناب الاوثان فيكون معنى ابتداء الغاية
مستفادا من الجميع لكن قد يكون للتبعيض في بعض المواضع وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها
اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها اصيلا فيه وفيما سواه دخيلا واليه مال فخر الاسلام في بعض نسخ اصول الفقه
انها للتبعيض ولابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضع حقيقة واما المسئلة فقد بيناها في باب العام
في مسئلة من شئت من عبيدي عتقه قوله والى لانتهاء الغاية هذه الكلمة موضوعة لانتهاء الغاية على مقابلة
من يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع سيرك كما ان البصرة مبداؤه ولذلك استعملت في آجال الديون
لان آجال الديون غاياتها ولو دخلت في الازمنة قد يكون للتوقيت وهو الاصل وقد يكون للتاجيل والتاخير
ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور لولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا
كقولك آجرتك هذه الدار الى شهر وشرطه ان يكون المغيا قابلا للتوقيت ومعنى التاخير والتاجيل ان يكون
الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال ايضا
كالبيع الى شهر فانه لتاجيل المطالبة الى مضي الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا قوله
فان كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم ولا يكون مفتقرا في وجودها الى المغيا لم يدخل الغاية في حكم المغيا

ما جاني من احد راجع الى الفقد فان في قولك صح

لانه اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا كقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط لم يدخل الغايتان
وان لم يكن اى وان لم يكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام اى صدر الكلام متناولا للغاية اى واقعا على المغيا
والغاية جميعا يدخل وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى الغاية داخلا كالمرافق فى قوله تعالى وايديكم الى المرافق
عند علمائنا الثلثة انها لولاها لاستوعبت الوظيفة كل اليد اذ اللفظ متناول للايدى الى الآباط وبعد ذكرها
لا يتناول ما وراءها فكان ذكرها لاسقاط ما وراءها ولا يقال لا بد للجار والمجرور من متعلق وهو قوله فاغسلوا
فى هذه الآية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولا مضمر لانا نقول تعلق الجار والمجرور بالغسل
ظاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط دون مد الحكم فتكون غاية للاسقاط معنى ومقصودا والعبرة للمعانى دون
الظواهر ولهذا ذكر صاحب الكشاف فى تفسير هذه الآية ان الى يفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها فى الحكم
وخروجها فامر يدور مع الدليل قوله وفى للظرف هذه الكلمة يجعل ما يدخل عليه ظرفا لما قبلها كقولك زيد
فى الدار هذا اصله ثم قيل زيد ينظر فى العلم وانا فى حاجتك مجازا على معنى ان العلم جعل وعاء لنظره وتأمله وعلى
معنى انه صرف العناية الى حاجته صارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمه وعلى هذا مسائل
اصحابنا قال غصبتك ثوبا فى منديل يلزمه كلاهما لانه اقر بغصب مظروف فى ظرف لكنهم اختلفوا فى حذفه واثباته
فقال ابو يوسف ومحمد هما سواء فى قول الرجل انت طالق فى غد او غدا حتى لو نوى آخره فى قوله فى غد لا يصدق فاذا صح
قضاء كما لا يصدق فى قوله غدا لان حذف حرف فى واثباته فى الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة
وبين قوله خرجت فى يوم الجمعة وفرق ابو حنيفة بينهما وقال لو نوى فى قوله فى غد آخر النهار يصدق ديانة وقضاء
وفى قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه لانه يشابه
المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الا ترى انه اذا اتسع فى مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه
حرف فى اخذ حكم المفعول به فى جواز الاخبار عنه بالذى كما فى المفعول به كما لو قلت متسعا سرت يوم الجمعة الذى
سرته يوم الجمعة كما تقول الذى ضربته زيد ولم يجز ان يقول الذى سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة
حرف فى اقتضى وقوعه فى جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا
ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لانه يقتضى استيعاب الطلاق جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا فى اوله
ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه
يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه ولو قال فى غد فموجب كلامه الوقوع فى جزء من الغد مبهم واليه ولاية
بلغ

ولاية التعيين فاذا نوى آخر النهار كانت نيته تعيينا لما ابهم لا تغييرا لحقيقته فيصدق قضاء
وديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم وللسبق فلذلك يقع فيه وذلك
مثل قوله ان صمت الدهر انه يقع على صوم الابد ولو قال ان صمت فى الدهر يقع على صوم ساعة
يعنى ان ينوى الصوم الى الليل فى وقته ثم يفطر بعد ذلك قوله واذا اضيف الى المكان يقع
اى اذا اضيف الطلاق الى المكان بان قال انت طالق فى الدار او فى البلد طلقت فى الحال
حيثما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله فى الدار دخولها
الدار فحينئذ يصير بمعنى الشرط ولا تطلق فى الحال لانه ذكر المحل واراد الحال وذلك من انواع
المجاز فيصح ارادته ويصير فى معنى الشرط لان الدخول لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا
له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقته فيجعل مجازا عن معنى المقارنة لان فى الظروف معنى المقارنة
فصار معنى مع فيتعلق الطلاق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول
بل يقع معه فلهذا قال بمعنى الشرط وقال بعضهم يجعل مجازا بمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان
كل واحد ليس بموثر فى تعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول ولكن الاول
اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق فى نكاحك فتزوجها لا تطلق اصلا كما لو قال مع نكاحك ولو
كان بمعنى الشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق اليه اشار القاضى الامام فخر الدين خان
قوله ومع للمقارنة المقارنة معنى اصلى له لا ينفك عنه فى اصل الوضع فلذلك يقع ثنتان
فى قوله انت طالق واحدة او معها واحدة دخل بها او لم يدخل بها ذكره الهادى الرشادى
مع واحدة
انه اذا كان ساكن العين فهو حرف وان كان متحرك العين فهو اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة
وفى الصحاح قال محمد بن السرى الذى يدل على ان مع اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد
يسكن وينون فيقال جاءوا معا وفى بعض كتب النحو انه من الظروف ويدل ان يكون انتصابه على
الظرف كانتصاب عند بدليل انه يقال جاء فلان من معهم بخفض العين كما يقال جاء من عندهم وكذا
يمكن ان يقدر فيه معنى فى فان قولك زيد مع عمرو معناه فى مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره فى عند فى
قولك زيد عند عمرو اى فى حضرته قوله وقبل للتقديم اى للسبق فاذا وصف الطلاق بالقبلية
المطلقة كان ايقاعا فى الحال ولا يقتضى وجود ما بعده حتى لو قال لامراته انت طالق قبل

دخولك الدار وقال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس يطلق للحال ولو قال
لغير الموطوءة انت طالق واحدة تقع واحدة ولو قال قبلها واحدة بهاء الكلام يقع ثنتان بعد
للتاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة
يقع ثنتان ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة والاصل ان الظروف اذا قيد بالكناية
كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله وان ايقاع الطلاق في الماضي
ايقاع في الحال لكونه مالكا للايقاع في الحال لا للاسناد والواقع في الماضي واقع في الحال
فيثبت ما في وسعه فالقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين
بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقاعها في
الماضي وايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فتقترنان فتقعان والبعدية في
قوله بعد واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فتقترنان
وفي قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة فتبين بالاولى وتلغو الثانية لفوات المحلية
وقيد حكمه بحد في الطلاق بقوله وحكمها في الطلاق احترازا عن الاقرار فانه لو قال
لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعده درهم قد وجب
او بعد درهم قد وجب ولا يفهم من الكلام الا هذا فالقبل والبعد مبنيان اذا قطعا
عن الاضافة ونوى بها وبنيا على الضم اما اذا لم يكن المضاف اليه محذوفا منويا فيكونان
معربين قوله وعند للحضرة حتى لو قال لفلان عندي الف كان وديعة لان هذه الكلمة
عبارة عن القرب في اصل الوضع وهي تحتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ويحتمل
القرب من ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاول وهو الوديعة الا ان يقول
الف دين لان قوله عندي محتمل فيصح تفسيره باحد المحتملين كذا في المبسوط وعلى هذا
قلنا اذا قال للموطوءة انت طالق كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا خلافا لزفر ولو
قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم طلقت ثلثا في ثلثة ايام لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف
يكون الكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا واحدة وان تكررت الايام واذا ذكر كلمة الظرف يتفرد
كل يوم بكونه ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق في كل يوم وذلك لان صيغة كلامه وصف قد وصفها

قبل واحدة صح

غير مالك

بالطلاق في كل يوم وبالتطليقة الواحدة تتصف به في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا ضرورة
تحقق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة بخلاف قوله في كل يوم لان في للظرف والزمان ظرف للطلاق
من حيث الوقوع فيه فيكون اليوم طلقوا ظرفا له لا تصلح الغد ظرفا له فيتجدد الايقاع لتحقيق ما اقتضاه
حرف في كذا في المبسوط قوله وغير يستعمل الى اخره اعلم ان غيرا من الاسماء لحوق علامات الاسم
به من التنوين والالف واللام والاضافة ويستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة وان اضيف
الى المعارف ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله و
الفرق بين كونه صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا
ان غيره جاء ولو قال جاء القوم غير زيد بالنصب كان اللفظ دالا على ان زيدا لم يجئ والفرق الثاني ان
استعماله صفة يختص بالنكرة واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة ولهذا قالوا اذا قال لفلان علي درهم غير
دانق بالرفع يلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه
درهم الا دانقا اي ينقص من الدرهم دانق والدانق اسم للدانكسنك الذي يكون اربعة منه درهما
ولو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك عند
محمد لان الجنسية صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده والدرهم لا يجانس الدينار صورة فيكون من
الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة كالاستثناء النوع عند ابي حنيفة وابي يوسف ينقص من الدينار قيمة
عشرة دراهم لصحة الاستثناء لانه يجانسه معنى وهو كاف لصحة الاستثناء لما ياتي في باب البيان ان
شاء الله تعالى قوله ومنها حروف الشرط اي ومن حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط
او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهي حرف وانه اصل فيها لانه اختص
بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف ساير الفاظ الشرط قوله وانما تدخل على
امر معدوم اي يدخل حرف ان على كل شيء كان معدوما لانه للمنع او الحمل والمنع عن الموجود والحمل عليه
لا يتحقق على خطر اي متردد بين ان يوجد وان لا يوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن الفعل المتحقق
لا محالة كمجيء الغد بالنظر الى العادة ولهذا لا يجوز ان يقال ان جاء غدا وطلعت الشمس اخرج
لانها طالعة خرج او لم يخرج كذا قاله عبد القاهر ولا يدخل على الاسماء لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق
ولهذا قلنا اذا قال لامراته ان لم اطلقك فانت طالق انها لم يطلق حتى يموت احدهما لان تطليقها لان

فلزم

إن للشرط المحض فإنه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يتيقن بوجود هذا الشرط ما بقيا
حيين ثم إن مات الزوج يطلق قبل موته بساعة لان الشرط تحقق فيها فاذا لم يدخل بها فلا ميراث
لها لان امراة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها
قبيل موته باختياره وهو ترك التطليق فصار فارا فترث وفي النوادر لا تطلق بموتها لان الياس
انما حصل بموتها لان قبل موتها تصور التطليق من الزوج فوجد الشرط عند انقضاء محل الطلاق على في
الزوج فانه كما اشرف على الهلاك وقع الياس عن التطليق منه والصحيح ان موتها كموته لانها اذا اشرفت
على الموت فقد بقي من حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق
فوجد الشرط والمحل باق فيقع والمعلق كالمرسل حكما لا حقيقة فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الارسال
فلهذا يقع المعلق وان كان لا يقدر على الارسال في هذه الساعة اللطيفة ولا ميراث للزوج منها لانها
بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت كذا في المبسوط قوله واذا الحاجة اعلم ان
اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها وهو مضاف ابدا الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال
وفيه ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول الشان لتردده بين
ان يكون وان لا يكون ولهذا اختص اذا بالجملة الفعلية وانه قد يكون ظرفا غير متضمن لمعنى الشرط
كما في قوله تعالى والليل اذا يغشى فيجازى بها اي بكلمة اذا مرة يعني يستعمل للشرط ويترتب عليه
الجزاء مرة ويستعمل للوقت مرة والحاصل ان اذا مشتركة بين الشرط والوقت عند الكوفيين
فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت فصارت بمعنى ان واليه ذهب ابو حنيفة وعند
البصريين هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب
ابو يوسف ومحمد فاذا قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عند ابي حنيفة
ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وعندهما يقع اذا فرغ كما في قوله متى لم اطلقك لهما
انه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق وله
ان اذا يستعمل للوقت كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب
ويستعمل للشرط الخالص كقول الشاعر اوله استغن ما اغناك ربك بالغنى
واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك لدخول الفاء في محله وذا مخصوص بان

فانت طالق حم

الحيس طعام يتخذ من التمر والسمن

والا يدخل في متى كذا قيل وفيه نظر ولان اصابة الخصاصة على خطر الوجود وليست بكائنة
ولا مما ينتظر وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا
ريب فيه عادة او شرعا كمجيء الغد والقيام الى الصلوة فلو بقي فيها معنى الوقت لما جاز
استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى فانها يستعمل في الامور الكائنة واذا ثبت الوجهان في اذا
على التعارض اعني الوقت والشرط الخالص كما بينا فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت
احدهما كما في ان وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك وهذا الخلاف فيما اذا لم ينو
شيئا اما اذا نوى احدهما فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى
المجازاة باتفاق النحويين ويسمى ما هذه ما المسلطة يعني يجعل الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة
فيه تقول اذا ما تاتني اكرمك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما مضافا الى الجملة غير
عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا ما صلة كذا
في كتاب بيان حقائق الحروف ومتى للوقت المبهم في اصل الوضع لكن لما كان الفعل يليها جعل
للشرط ولزم في باب المجازاة وجزم بها مثل ان ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع الطلاق بقوله
متى لم اطلقك او حيثما لم اطلقك ~~او حيثما لم اطلقك~~ فانت طالق عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها
فيه وكلما ومن وما يستعمل للشرط وقد مر مباحثها في الفاظ العموم قوله وروي عنهما اي عن
ابي يوسف ومحمد اعلم ان لو فيه معنى الشرط لان معناه تعليق احدى الجملتين بالاخرى على ان
تكون الثانية جوابا للاولى كان الا ان ان يجعل الفعل للاستقبال وان كان ماضيا ولو يجعله
للمضي وان كان مستقبلا وهو معنى قولهم لو لامتناع الشيء لعدم غيره ان الفعل الثاني لما علق وقوعه
بوجود الاول في قولك لو جئتني لاكرمتك وامتنع الاول لان الفعل اذا عدم في زمان الماضي استحال
وقوعه فيه بعد فكان الثاني ممتنعا ضرورة لتعلقه به فعلى هذا لو قال لعبده لو دخلت الدار
لعتقت ولم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق لان معناه
لو كنت دخلت الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان لو مواخاة لكلمة
ان في معنى الشرط يستعمل في الاستقبال كان وعليه يخرج ما ذكر في الكتاب وهو قوله انت طالق
لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى تدخل الدار رواه ابن سماعة عن ابي حنيفة وابي يوسف في نوادره

صح

وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكر محمدا شمس الائمه في اصوله وليس في هذه المسئلة نقل عن ابي حنيفه قوله
وكيف سوال عن الحال كلمه كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك اخره لالتقاء الساكنين وبني على الفتح
دون الكسر لمكان الياء وهي للاستفهام عن الاحوال تقول كيف زيد اصحيح ام سقيم قال
سيبويه كان القياس ان يكون شرطا لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه يدل على
احوال وصفات لا اختيار للعبد فيها كالسقم والصحه والشيخوخه والكهولة فلم يستقم ان يقول فيه
كيف تكن اكن وذكر في الصحاح اذا ضممت اليها ما جازى بها كقولك كيفما تفعل افعل واذا ثبت
انه سوال عن الاحوال قال ابو حنيفه فيمن قال لامراته انت طالق كيف شئت تطلق قبل المشيه
ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها وان كانت موطوءة فالتطليقه الواقعه
رجعيه والمشيه اليها في المجلس بعد ذلك فان شاءت البائنه وقد نواها الزوج تطلق بائنه وان شاءت
ثلاثا وقد نوى الزوج تطلق ثلاثا وان شاءت واحدة بائنه وقد نوى الزوج ثلاثا فهي واحدة رجعية
وان شاءت ثلاثا وقد نوى الزوج واحده بائنه فهي واحدة رجعيه لانها شاءت غير ما نوى فلا تعتبر وكلا
تعالى ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان يستقل باثبات ما فوض اليها
اعتبارا بعامة التفويضات لانا نقول انما فوض اليها حال الطلاق والحال مشتركه بين البينونه
والعدد فيحتاج الى النيه لتعيين احد المحتملين وعن ابي بكر الرازي والطحادي ان نية الزوج ليست
بشرط ولها ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفه فان قيل كيف يضاف الى موجود قدم؟
ليصير مستيصا فا وقد يضاف الى معدوم فيكون لتعليق الاصل باوصافه كما في قولك كل كيف شئت
او افعل كيف شئت فدل على ان الفعل يتكون منه بمشيته قلنا لا ننكر دخوله على معدوم سيوجد
ولكنا نقول انه لا يتعرض الاصل ما دخل عليه وانما يتعرض لوصفه فقوله طلقي لطلب الفعل والتفويض
قبل دخول كيف فلا يوجب وجود الطلاق في الحال فكذا بعد دخوله لا انت طالق يوجب وقوع الطلاق
في الحال قبل دخول كيف عليه فكذا بعد دخوله لانه لا يتعرض لاصل الكلام فما قاله ابو حنيفه حقيقة
الكلام وما قالا معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط وعندهما لا يقع عليها شيء
ما لم تشا فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفه وعلى هذا لو قال لعبده انت حر كيف شئت عتق
عنده بلا مشية وعندهما لا يعتق بلا مشيه كذا في المبسوط وهذا معنى قول الشيخ والا بطل ولا تقع

قدم؟ وقوله؟

عندهما ما لم تشا في المجلس فيما يقولان لما فوض وصف الطلاق اليها كالرجعة والبينونه والعدد
يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل وهذا معنى قوله الشيخ
فيتعلق الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اي وصف شاءت مفوضا اليها وله انه انما تاخر الى مشيتها ما
علقه الزوج بمشيتها دون ما لم يعلق وكلمه كيف لا يرجع الى الاصل فيكون منجزا اصل الطلاق ومفوضا
للصفه الى مشيتها لما ان الاستخبار عن وصف الشيء قبل وجود اصله محال الا ان في غير الموطوءة وفي العتق
لا اثر لمشيه الوصف بعد وقوع الاصل لعدم المحل فيلغو تفويض الصفة الى مشيتها وفي الموطوءة المحل
باق بعد وجود الاصل فلها المشيه في الصفه بعد وقوع الاصل عند ابي حنيفه بان تجعله بائنا او ثلاثا
كما انها تصح تفويضه اليها وقالا لا اي قال ابو يوسف ومحمد ما لا يقبل الاشارة اي ما لا تتاتى فيه الاشارة
من الامور الشرعيه كالطلاق والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله لان اصله لا يعرف بنفسه لكونه
غير محسوس وقوعا وانما يعرف باوصافه وآثاره فيكون معرفه وجوده مفتقرا الى الوصف فكان الوصف
بمنزلة الاصل فيتعلق الاصل اي اصل الطلاق ~~بتعلق الوصف فيرجع الكيف الى الاصل اي اصل~~
~~الطلاق~~ لتعذر حملها على السوال عن الحال بدون وجود الاصل ولو لم نحملها على الاصل لاحتجنا
الى الالغاء والعمل بما ذكرنا اولى من الالغاء واعلم ان معنى الاستفهام قد يسلب عن كيف فيبقى دالا
على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعته قوله وكم
اسم للعدد الواقع كم اسم غير متمكن موضوع للكنايه عن الاعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبني على
السكون وان جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكميه فاذا قال انت طالق
كم شئت لم يطلق قبل المشيه وتتقيد بالمجلس فكان لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلاثا
بشرط مطابقة ارادة الزوج وذلك لان كلمه كم للعدد المبهم والعدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى
كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقه واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلاث
او ثنتين او واحده وهذا معنى قول الشيخ كم اسم للعدد الواقع ولما كان كذلك قد دخلت المشيه على نفس الواقع
الذي هو العدد تعلق اصله بالمشيه بخلاف كيف ولما كانت للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان تشاء
الواحده او الثنتين او الثلاث واذا لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشيه بالمجلس الى هذا اشار
في شرح الجامع قوله وحيث واين اسمان للمكان اي للمكان المبهم وبنيا لمشابهتهما بالغايات لانهما لم يحتاجا

ترجع الكلمة الى الاصل
صح

الاضافة الى الجملة والضم والكسر والفتح لغة في حيث اما الضم فلمشابهتها الغايات واما الكسر فلالتقاء
الساكنين واما الفتح فلاستثقال الكسرة مع الياء فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت لا تطلق
قبل المشية ويتوقت بالمجلس لانهما من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية
في الطلاق فيقتصر على المجلس ولا يقال اذا الغي ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في
الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار لانا نقول لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما مجازا عن حرف الشرط
لمشاركتهما في الابهام والاستعارة اولى من الالغاء ولا يقال لم لا يجعل بمنزلة اذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام
عن المجلس كما في اذا ومتى وفيه رعاية معنى الظرفية لانا نقول لما جعلناهما مجازا عن الشرط فجعله مجازا
~~لمعنى الشرط الذي فيه جهة الحقيقة اولى~~ من حرف ان اولى اذ هو الاصل في باب الشرط وما وراءه ملحق به كذا
في الفوائد الظهيرية ولقائل ان يقول لما جعل مجازا بمعنى الشرط فالشرط الذي فيه جهة الحقيقة اولى
قوله الجمع المذكور ذكر شمس الائمة من جملة حروف المعاني الموضوعة لعلامة الذكور والاناث وهي الحروف صح
معلومة في المغايبة والمخاطبة وبين العلماء اختلاف في فصل منها وهو ان اللفظ بعلامة الذكور مطلقا
يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات ثم بعض اصحاب الشافعي يقول لا يتناول
الاناث الا بدليل ولو ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة بالاتفاق قالوا لان لكل علامة تخص
بنوع باعتبار اصل الوضع فهو الحقيقة والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته واستدلوا بقوله تعالى
ان المسلمين والمسلمات الاية فلو كان قوله ان المسلمين يتناول الفريقين لكان ما بعده تكرارا بلا فائدة
وقيل في سبب نزوله ان النساء شكون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن ما بالنا لم نذكر في القرآن
فانزل الله تعالى هذه الاية فلو كانت صيغة الذكور تتناولهن مع الرجال لم يكن لسؤالهن معنى وقد كن اهل
اللسان ولكنا نقول من عادة اهل اللسان تغليب الذكور على الاناث في الخطاب وادخال النساء تبعا للذكور
كما انهن اتباع لهم في اصل الخلقة وايدها قلنا قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا والقائل ادم وحوا واما
قوله ان المسلمين والمسلمات فلتطييب قلوبهن على ما ذكر في سبب نزول الاية وقد عرفن دخولهن واعتقدن
الوجوب عليهن كما على الرجال وانما طلبن التخصيص بالذكر ففي ذلك نزلت الاية وعلى هذا الاصل المسالة المذكورة
في المتن قوله واما الصريح فكذا اراد بالظهور البين الانكشاف التام وبه احترز عن الظاهر
وقيل لا بد فيه من قيد اخر وهو بالاستعمال او بالعرف ليتميز به عن النص والمفسر واليه اشير في الميزان

الا ان الشيخ تركه لدلالة مورد التقسيم عليه اذ هذا التقسيم في بيان وجوه الاستعمال وقيل الحاجة الى هذا
التقييد لان تمام الانكشاف يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فعلى هذا يدخل النص والمفسر
في التعريف ولكن لا يدخل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل مجرد الظهور واليه مال القاضي الامام ابو زيد
وشمس الائمة ولكن اشتراط الاستعمال لا حاجة اليه لدلالة مورد التقسيم قوله وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي
بعين الكلام اي بنفسه وقيامه مقام معناه اي قيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه سواء
كان حقيقة او مجازا حتى استغنى عن العزيمة اي من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد فاذا اضاف
الطلاق او العتاق الى المحل فباي وجه اضافهما ثبت الحكم حتى لو قال يا حر يا طالق او غيرهما لكن يكون ايقاعا نوى
او لم ينو وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر ثبت العتاق والطلاق
اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك ديانة لا قضاء قوله واما الكناية فما
استتر المراد اي استتر بالاستعمال وقال القاضي ابو زيد كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية فيدخل فيه المشكل
والمشترك واشباههما ولكن الصحيح هو الاول لما ذكرنا من دلالة مورد التقسيم قوله مثل الفاظ الضمير
فان هو مثلا لا يميز بين اسم واسم الا بدلالة اخرى ولا يقال الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال
وقد شرطتم قيد الاستعمال في تعريف الكناية فكيف يدخل فيها لانا نقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم
بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو لا انها كنايات قبل الاستعمال
كما ان الالفاظ الموضوعة لا تكون حقيقة قبل الاستعمال فكذلك الضمائر تكون داخلة في التعريف قوله
وحكمها اي حكم الكناية ان لا يجب العمل بها الا بالنية او بما يقوم مقامها من دلالة الحال قوله وكنايات
الطلاق سمى الفقهاء الالفاظ التي لم يتعارف بها ايقاع الطلاق كنايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة
لان الكناية الحقيقية مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل احد
من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها ولكن باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذه الالفاظ
لاحتمال ان يراد بها البينونة من جهة الخيرات او من جهة الغرابة او من جهة النكاح شابهت الكنايات فسموها
بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال التردد بنية الطلاق وجب العمل بموجبها من غير ان يجعل
كناية عن صريح الطلاق ولذلك يقع بها البائن كما يدل عليه معانيها وهو مذهب علي والحسن وزيد بن ثابت رضي من صح
الله عنهم وقال الشافعي رحمه الله الواقع بها طلقات رجعية وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما

وهذا الخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة
فليس من ولايته وانما تقع حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض لان الله تعالى ذكر
الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكره ببدل ولم يذكر بعده الرجعة وذكر الثلث وبين انها لا تحل له
بعد فاثبات الطلاق القاطع بغير بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن في ولايته ايقاع البائن عينه كان هذه
الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة فيكون الواقع بها رواجع وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبائن حكما يملك الزوج
الرجعي يملك البائن لان الابانة تصرف في ملك النكاح كايقاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا
بالنكاح للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكذا يملك الاعتياض عن ازالة
الملك وانما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فيثبت ان الابانة مملوكة له واذا كان كذلك وجب جعل هذه الالفاظ
عاملة بنفسها اذ لا ضرورة في العدول عن حقائقها فلذلك كان الواقع بها بوائن وما استدل به الخصم راجع الى
ان لا دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اقمنا الدليل على ذلك قوله الا اعتدي بلغ
واستبرئي رحمك وانت واحدة هذا استثناء من قوله حتى كانت بوائن الا في هذه الالفاظ الثلثة فان الواقع بهذه
الثلثة رجعية لان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها حقيقة ولا دلالة لهذه الالفاظ على البينونة اما
قوله اعتدي فانه للحساب يقال اعتد دراهمك اي احسبي عدد مالك ولا اثر للحساب في قطع النكاح فلا يمكن
ان يجعل عاملا بنفسه الا ان اعتدي يحتمل في نفسه الاعتداد نعم الله تعالى واعتداد الدراهم او اعتداد الاقراء
اي احسبي الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام ثبت به الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لا تتصور
عدة الاقراء الا بتقدم الطلاق فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة تندفع باصل الطلاق فلا حاجة
الى اثبات وصف زائد فيكون الواقع بها رجعيا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى لما بينا وقبل الدخول بطريق الاستعارة وهو البينونة صح
الطلاق لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضي من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى هنا وهو عدة
الاقراء لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا عن الطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد
فاستعير الحكم لسببه ولا يقال كيف جوزتم استعارة الحكم للسبب وقد انكرتموها فيما تقدم لانا نقول ان
المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين بمنزلة العلة والمعلول وههنا كذلك لان الطلاق
علة على ما عليه الاصل معقب للعدة او نقول المراد من السبب العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع الشرع
ولا يقال العدة توجد بدون الطلاق كما في ام الولد اذا اعتقت وكما بعد الوفات والوفات ليس بطلاق لانا

لانا نقول لما صارت ام الولد فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجب
العدة لانها تثبت بالشبهة والواجب بالوفات تربص زمان مقدر لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدي
وكلامنا فيه وكذلك قوله استبرئي رحمك كقوله اعتدي لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح بما
هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج
بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما
بينا في قوله اعتدي وكذلك قوله انت واحدة في انه يقع به الرجعي ولا يقع به اكثر من واحد وان نوى وعند
الشافعي لا يقع به شيء وان نوى لان واحدة صفة للمراة وهي لا تحتمل طلاقا فلغت نيته كما اذا قال انت
قاعدة ونوى الطلاق الا انا نقول يجوز ان يكون واحدة نعتا لها ويجوز ان يكون نعتا لتطليقة بطريق
حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه اي انت ذات طلقة واحدة فلا يقع الطلاق بدون النية
فاذا نوى صار كانه قال انت تطليقة واحدة ولو قال هكذا يقع واحدة رجعية فكذا اذا قال انت
واحدة ونوى الطلاق وعن بعض مشايخنا انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا
للطلقة وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا تصلح الا نعتا للطلقة وان اسكن الهاء يحتاج الى النية
والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب قوله
والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية
قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول العلم فيها على النية فكان الصريح هو الاصل قوله وظهر هذا
التفاوت اي التفاوت الذي بين الصريح والكناية فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود حتى ان المقر
على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة
او واقعتها او وطيتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال لامراة جامعك فلان جماعا
حراما او قال لرجل انت جربت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا
قوله واما الاستدلال بعبارة النص اعلم ان عد الشيخ الاستدلال بالطرق الاربع من اقسام
الكتاب تسامح لكونه ليس من الكتاب بل هو صفة المستدل لكن لما لم يعد اقسام الكتاب بدونه عده من
اقسامه تسامحا والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد ههنا والعبارة
لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اي فسرتها ويقال عبرت عن فلان اذا تكلمت

تكلمت عنه قسمت الالفاظ الى العبارات لانها يفيد ما في الضمير والنص يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى
من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او غيره عند الاصوليين اعتبارا للغالب لان عامة ما ورد من صاحب
الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في هذا القسم دون ما تقدم بعينه حتى كان التمسك في اثبات حكم بظاهر
او مفسر او خاص او عام او غيرها استدلالا بعبارة النص قوله فهو العمل بكذا الضمير في له راجع الى ما
وقوله سيق الكلام له يعرض بجانب اللفظ واراد بالعمل عمل المجتهد كما لو قيل الصلاة فرض بقوله تعالى اقيموا
الصلوة والزنا حرام لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والمراد من كون الكلام مسوقا ان يدل على مفهومه
مطلقا سواء كان مقصودا اصليا اولا وفيما سيق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل
على مفهومه مع كونه اصليا والمراد بالسوق الاصلي ان يكون الكلام لاجله كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
الاية وبالسوق الغير الاصلي ان يكون المتكلم قصد التكلم به لافادة معناه ولا يكون مقصودا اصليا كاباحة
النكاح من هذه الاية قوله والاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا
نقصان ولكنه غير مقصود ولا سيق له النص ع ليس بظاهر من كل وجه اي لا يفهم بنفس الكلام في اول السماع
من غير تامل كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق الكلام لايجاب نفقتهن على الوالد وفيه اشارة
الى ان النسب الى الاباء لانه نسبه اليه بلام التمليك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع
لا يصير احق به من حيث الملك لان الولد لا يصير ملكا لابيه فدل انه صار احق به نسبا ولا يقال انه ينسب الى
الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فما فائدة تخصيصه بالاب لانا نقول فائدته يظهر في الامور
التي يعتبر بها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها جانب الاب دون الام
قوله وهما سواء اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته الا ان الاولى اي العبارة احق عند
التعارض من الاشارة ونظير تعارضهما قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل
ما نقصان دينهن قال تقعد احديهن شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان
نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض
بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره
عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة والجواب عما تمسك الشافعي ان المراد من الشطر البعض لا النصف
واجاب الامام نجم الدين عمر النسفي عن هذا بان اعمار هذه الامة على ما عليه الاعم الاغلب ستون سنة و

وخمس عشرة سنة مدة الصبا وبقيت الحمر بلتها في الاغلب حيض عشرة عشرة وبلثا ها طهر عشرون
عشرون فاستوى النقصان في الصوم والصلاة وتركهما من هذا الوجه او يقال اراد به
الانقسام الى شيئين وان لم يستوا القسمان كما يقال نصف عمر فلان سفر ونصفه اقامة اذا
تعود هما وان لم يستويا في المدة كذا في الطلبة قوله وللاشارة عموم كما للعبارة قال القاضي
ابو زيد الاشارة لا تحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام له فاما ما يقع الاشارة
اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ع مثل هذا لا يسع فيه معنى العموم
حتى يكون قابلا للتخصيص قال شمس الائمة وغيره والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت
بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون قابلا للتخصيص كالعبارة ولهذا قلنا في اشارة
قول الله تعالى وعلى المولود له خص منها اباحة الوطي للاب جاريته وان كان الكلام يستلزم ان يكون
الولد واموا له ملكا للاب بالاشارة قوله واما الثابت بدلالة النص فما ثبت اي الحكم الذي ثبت
بمعنى النص لغة اي بمعناه اللغوي لا اجتهادا دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال فخر الاسلام
في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به
المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي
يعرف ذلك كما عرف بالمعنى اللغوي للتافيف ومواظبه والتبرم والسامة بالتلفظ بكلمة اف ان
المعنى الموجب للحرمة هو الايذاء فيثبت الحكم في الضرب والشتم به وقوله لا اجتهادا رد لقول بعض
اصحابنا والشافعي وغيرهم فانهم زعموا ان دلالة النص قياس جلي لان ثبوت الحكم لما يوقف على معرفة المعنى
وقد وجد اصل كالتافيف وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كالاذى يكون قياسا اذ لا معنى
للقياس الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا سمي جليا ولكنا نقول في القياس شرط اهلية الاجتهاد للقياس
بخلاف ما نحن فيه فان اهل الاجتهاد وغيرهم فيه سواء لان كل من هو عالم باللغة يعرف حرمة الضرب والشتم
من جهة التافيف الثابت بقوله تعالى ولا تقل لهما اف ولان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءا
من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تخيلوه اصلا جزءا مما تخيلوه فرعا كما لو قال رجل لعبده
لا تعط فلانا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة داخلة فيما زاد عليها وهذا
النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته

فانه معلوم معناه لغة وهو التصويت بالشفتين عند الكراهة والضجر وهذا المعنى اللغوي يفضي الى الايذاء وهذا المعنى يفهم منه لغة فان كل عربي يسمع هذا النص عرف عند السماع من غير تامل حرمة الضرب والشتم لانه ان المعنى الذي لاجله يثبت الحرمة هو الاذى وهو موجود فيه وزيادة حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم يستعملون هذا اللفظ للاكرام لا يحرم التافيف في حقه ولهذا لانه ليس بقياس فالقياس استنباط على من النص بالراي لظهر اثر هذا الحكم منه لا لغة هو

الا ما نقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس حتى صح اثبات الحدود
والكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا لانها شرعت عقوبة
وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام
واثامها ومعرفة ما يحصل كجزاء لها وزاجرا عنها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي
بخلاف الدلالة لان مبناه على المعنى الذي يفهمه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع قوله والثابت
كالثابت بالاشارة اي الثابت بالمعنى اللغوي الذي هو الدلالة كالثابت بالاشارة الا عند التعارض
فانه دون الاشارة عند التعارض لان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا
المعنى اللغوي فترجحت الاشارة به مثال تعارضهما ما قال الشافعي الكفارة تجب بقتل العمد لانها لما وجبت
في القتل الخطا للجناية مع قيام العذر بقوله ومن قتل مؤمنا خطا الاية لان تجب في العمد كان اولى
ويعارضها قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة
فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة
معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما عرفنا بلفظ الجزاء ان موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا
الاشارة على الدلالة قوله وهذا صح اثبات الحدود والكفارات بها انتهى قوله ان الثابت بالدلالة
كالثابت بالاشارة اي الثابت قطعي حتى صح اثبات الحدود والكفارات بها دون القياس مثال الاثبات
الحد بها ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى وهو محصن فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم
ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه زنى في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره
بدلالة النص ومثال اثبات الكفارات ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص
الاعرابي وهو معروف فانه وجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا فتجب على غيره عند وجود
هذه الجناية ايضا وايجابها على المراة لمشاركتها اياه في معنى الجناية قوله والثابت به لا يحتمل
التخصيص اعلم ان الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص عند من يقول بان المعاني لا عموم لها لان
المعنى واحد وانما كثرت محاله نظامي لان الثابت بالدلالة ما ثبت بمعنى النص والتخصيص بمعنى سبق العموم
واما عند من يقول بان المعاني لها عموم وهو الجصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان
يكون غير علة وفي التخصيص ذلك لان التخصيص بيان ان الكلام لم يتناول له وبعدما كان متناولا لغة

لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له لغة وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم وذلك يكون
نسخا لا تخصيصا او لان معنى النص لما ثبت علة للحكم والمعنى شيء واحد لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص
لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال قوله واما الثابت
باقتضاء النص الاقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه ثم الشرع متى دل على زيادة
شيء في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضي والمزيد
هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء وقيل الكلام الذي
لا يصح الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم
المقتضى ومثاله المشهور قولك لغيرك اعتق عبدك عني بالف وقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فنفس هذا
الكلام هو المقتضي وما زيد عليه هو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع اي الملك حكم المقتضى واعلم ان المراد
من لفظ الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص فمعنى قوله واما الثابت باقتضاء النص
واما المقتضى والضمير البارز في عليه راجع الى النص ويقع بشرط تقديم على الاضافة ويكون التنوين
في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد اليه اي بشرط تقدمه وذلك هذا اشارة الى الثابت
والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر في المنشعبات
واللام فيه بدل الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى التعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه
عليه وهي في قضاء البيان كونه نتيجة الجملة الاولى وتقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص
اي لم يوجبه الا بشرط تقديم ذلك الشيء على النص وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى كان المراد
من الثابت الحكم فيما تقدم فالاقتضاء بمعنى المقتضى ويقع بشرط بالتنوين والجملة بعده صفة له وذلك اشارة
الى الشرط وهذا الى الثابت والمقتضى بمعنى المفعول والفاء في فان الاشارة الى تعليل التقديم لا غير وهي
في قضاء الاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة الاقتضاء وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فالم يعمل النص
فيه اي لم يوجبه الا بشرط تقدم على النص وانما تقدم لانه اجرا اقتضاه النص قوله وعلامته اعلم ان
عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف مرتبا بالمقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا
في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع ثم اختلفوا في عموم المقتضى فذهب اصحابنا
جميعا الى انتفاء عمومه وذهب اصحاب الشافعي الى القول بجواز عمومه والقاضي الامام ابو زيد تابع المتقدمين

وجعل الكل قسما واحدا والشيخ الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وعامة المتاخرين لما راوا ان العموم يتحقق بعض
افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر فان طلاقا وخروجا غير مذكورين ونية الثلاث
والعموم فيهما صحيحة على ما عرف سلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل
العموم قسما آخر وسموه محذوفا ووضعوا علامة تميز بها المحذوف عن المقتضى وتابعهم الشيخ في ذلك فقال وعلامة
اي وعلامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور اي يصير مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغى عند ظهور المقتضى
اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا
قدر مذكورا انقطع ما اضيف الى المذكور عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال
مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل الذي هو المحذوف يصير السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من
النصب الى الجر فكان من قبيل المحذوف فالحاصل ان المحذوف ثابت لغة فيجوز فيه العموم دون المقتضى
فان قيل قد يتغير الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب
فانشق الحجر فانفجرت ولا يمكن ان يجعل هذا المحذوف من قبيل الاقتضاء لانه ليس من الامور الشرعية وكذلك
قد يتغير الكلام بعد اظهار المقتضى كما في قوله اعتق عبدك عني فان البيع لو قدر مذكورا يتغير الكلام فاذا لا
يتحقق الفرق بينهما قلنا ما ذكرنا من العلامة غير لازم في جانب المحذوف وبه يتحقق الفرق وفيه ضعف لما ان
التغير عند التصريح غير لازم في جانب المقتضى ايضا كما قلنا ولا انفصال لما انفصل المحذوف عن المقتضى صار اقسام
هذا الفصل خمسة الا انا نقول لما كان المحذوف ثابتا لغة كان كالمذكور فكان من اقسام العبارة فبقيت الاقسام
اربعة ثم من سلك طريق المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتاخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح
فارقة كما بينا ان في قوله اعتق عبدك عني يتغير الكلام عند تصريح المقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على
تقدير ثبوته ملكا للمامور به ويصير ملكا للآمر ~~حيث صار تقدير الكلام اعتق عبدك عني بتغيره~~ فاذا يجعل الكل
من باب واحد واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي حملتكم على مخالفة المتقدمين فليست
من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور
بل معناه افعلي فعل التطليق والكلامان ينبئان عن شيء واحد الا ان احدهما اوجز فكان المصدر مذكورا
فيصح فيه التعميم واعلم ان التعريف المذكور في الكتاب هو اختيار القاضي ابي زيد وهو مستقيم على اصله
حيث جعلها قسما واحدا لكن عند من فصل بينهما لا بد من ان يزاد فيه قيد يتميز به عن المحذوف بان يقال

واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النص شرعا الا بشرط تقدم عليه ولهذا قال فخر الاسلام
في بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة ثبتت شرطا للحكم شرعي قوله والثابت به كالثابت
بدلالة النص اي الثابت بالمقتضى يعدل الثابت بالدلالة عند المعارضة فان الثابت بالدلالة ح
اقوى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات النص لغة وانما يثبت
شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء
موضع الضرورة فكان الاول اولى وما وجد لمعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لصحة الاصل
بعد اقامة الدليل على الاصل بل ايراد المثال للمبالغة في الايضاح وقد تمحل بعض الشارحين في ايراد
المثال فيه فقال اذا باع من آخر عبدا بالف درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك
عني بالف فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقل
مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء فان قيل انما
قلنا انه دلالة لان الحكم في حق غير زيد كان بطريق الدلالة ولكن هذا غير مستقيم لان من شرط المعارضة
تساوي الحجتين ولا تساوي هنا لان المقتضى كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فانى يتعارضان
ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع في هذه
الصورة لا يجوز البيع ايضا بل لان توجه ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نص آخر اياه فلا يكون
هذا نظير معارضة الدلالة بالمقتضى قوله ولا عموم له عندنا اعلم ان المقتضى لا يقبل العموم عندنا
وقال الشافعي يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص دون القياس
فيجوز فيه العموم كما في النص ولانه مذكور شرعا فكان كالمذكور حقيقة كما ان الميت حكما وهو المرتد
اللاحق بدار الحرب كالميت حقيقة في حق الاحكام ولنا ان العموم من عوارض الالفاظ وهو غير ملفوظ
حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوته للحاجة والضرورة والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة
الى اثبات صفة العموم وهو كالميتة لما ابيح تناولها للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء
ذلك من الحمل والتناول الى الشبع والتمول لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه بمنزلة الذكية
يظهر حكمه في التناول وغيره مطلقا واذا كان كذلك فاذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون
طعام لا يصدق عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والماكول محل في حق ما تلفظ به من الاكل

دون صحة النية فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فيلغو واما حنثه بكل طعام فليس من باب العموم بل
لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور الاكل بدون طعام لحصل الحنث ايضا ونحو كالوقت والحال فانه لو اكل
وهو راكب او راجل او خارج الدار او داخلها يحنث لا لعموم اللفظ ولكن لحصول الملفوظ في الاحوال
كلها فكذا هذا واعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا
مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الا ان
يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا او لغة فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسئلة من
باب الاقتضاء لكن يتعذر الفرق حينئذ بينها لان المقدر في المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا كما في قوله
تعالى واسئل القرية قوله وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا تصح اى لا تصح نيته عندنا
خلافا للشافعي لان قوله طالق يقتضي طلاقا في الحقيقة فهو كالمنصوص عنده فيعمل نية الثلاث فيه كما لو صرح
به وقلنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه فلغت نيته وذلك لان المذكور وهو طالق نعت المراة لا اسم الطلاق
وهو بنفسه يحتمل التعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد بوجه ولكن هذا وصف بالطلاق يقتضي وقوع
الطلاق سابقا عليه ضرورة صدقه وذلك يقتضي ايقاعا من الزوج فاثبتناه ليتحقق هذا الوصف منه صدقا
واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء فلا تعمل نية التعميم فيه ولا يقال اسم الفاعل يدل على المصدر لغة فينبغي
ان يجوز نية التعميم فيه كما في قوله انت الطلاق لانا نقول انه يدل لغة على طلاق قائم بالمراة وهو مصدر
قولك طلقت المراة طلاقا لا على طلاق قائم بالزوج الذي هو بمعنى التطليق وانما يثبت ذلك ضرورة ثبوت
الطلاق في المراة والنية تعمل في الطلاق الذي هو تصرف الزوج لا في الطلاق الذي هو وصف المراة لانه
ثابت جبرا لا اختيارا للزوج فيه وكذا قوله طلقتك موضوع لما مضى فيدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر
في الحال فيثبت التطليق ضرورة تصحيح كلامه في الحال لان التطليق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح
بناؤه عليه لكنه جعل انشاء شرعا تصحيحا له فلم تعمل النية فيه لان المصدر الثابت به شرعي لا لغوي وهذا
بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث يصح نية الثلاث فيهما اما في قوله طلقي نفسك فلان المصدر ثابت فيه لغة
لا اقتضاء لانه مختصر من قوله افعلي فعل التطليق والمختصر من الكلام والمطول سواء فكان المصدر ثابتا
لغة وهو اسم جنس يحتمل الكل والاقل كسائر اسماء الاجناس ثم يثبت الاقل عند عدم النية لتيقنه فاذا نوى الكل
تعلق نيته لانه محتمل واما في قوله انت بائن فنية الثلاث تعيين احد نوعيه فتصح لان قوله انت بائن يحتمل البينونة

بالمحل ولا نفاذها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى المحل اى حل المحلية بان لا تبقى المراة محلا
للنكاح في حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا في نفسه فكان قوله انت بائن يحتمل البينونة بسبب
انقسامها البينونة الى كاملة وناقصة فان اريد بها الكاملة كما هي الثابتة اقتضاء وان اريد بها الناقصة فهي
ثبتت اقتضاء ودون الاولى فعند عدم النية يثبت مطلق البينونة فتعين الادنى لتيقنه وهذا معنى قول الشيخ
في اختلاف التخريج اى يصح نية الثلاث فيها ولكن على اختلاف التخريج كما ذكرنا فصل قوله
التنصيص على الشيء باسمه العلم الى اخره اعلم ان عامة اصحابنا ومن قسموا دلالة اللفظ الى منطوق و
مفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ثم جعلوا ما سميناه عبارة واشارة ايضا
من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي
سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمونه دليل
الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر فقال ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي وبعض
الحنابلة والاشعرية ان التخصيص على الشيء باسم العلم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص عليه وغيره في الحكم
لانه لو لم يوجب لكان يظهر للتخصيص فائدة ولا يجوز ان يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد
باسم العلم ما يدل على الذات سواء كان اسم جنس او اسم علم ولا يدل على الصفة واستدلوا بقوله عليه السلام
الماء من الماء فالانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم
الماء وهم كانوا من اهل اللسان فلو لم يكن ذلك موجبا لما صح الاستدلال منهم ومعنى الاكسال ان يجامع
الرجل امراته ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل يقال اكسل الفحل اى صار ذا كسل كذا في الفائق و
والمراد بالماء الاول الطهور وبالثاني المني ومن للسببية اى استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب
المني وعندنا لا يقتضيه سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن لانه ان عنى بالتخصيص ان هذا الحكم عرف
بالنص في غير المسمى وعندنا كذلك لان حكم النص في غيره ثابت بالعلة لا بالنص وان عنى انه لا يثبت في غير
المسمى لان النص مانع فهو باطل لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله ولان
التخصيص لو كان موجبا نفي الحكم في غيره كما زعموا لكان التعليل للنصوص باطلا لانه يكون حينئذ قياسا في مقابلة
النص وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولان الله تعالى قال فلا تظلموا فيهن انفسكم اى في الاشهر الحرام

ولم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها ويحكى عن الثلجي انه كان يقول هذا اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم
محصورا بعدد نصا كخبر الربا فاما اذا كان محصورا فذلك يدل على نفي الحكم في غيره لان في اثبات الحكم
في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز واستدل بقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن
في الحل والحرم بلا جزاء فان ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور والصحيح انه لا يدل لما ذكرنا
وذكر العدد لبيان ان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط ونحن نقول ان الحكم في غير المذكور
انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك العدد المنصوص وذكر في بعض النسخ لو كان التخصيص باسم
العلم حجة في غير المسمى كما زعم الخصم لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل
ظاهرا لانه يؤدي بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع وان غير محمد ليس
برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل وكذا ما يؤدي اليه قوله والاستدلال
منهم اي من الانصار هذا جواب عن كلام الخصم يعني الاستدلال من الانصار على انحصار الحكم على الماء
لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التنصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود الموجب
للانحصار وانما يروى في بعض الروايات الماء من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء فذلك يوجب
الحصر والتخصيص بالاتفاق الا انه لما دل الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس بقي الانحصار
فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء
فيه ثابت تقديرا لان الماء مرة يثبت عيانا ومرة دلالة فان التقاء الختانين سبب لتواري الحشفة لما كان
سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه فثبت ان وجوب الاغتسال في
الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا بناء قولا بموجب العلة وهذا معنى قول الشيخ وعندنا هو كذلك
الى اخره واما فائدة التخصيص فتعظيم المذكور وتفضيله على غيره او ان يتامل المستنبطون في علة
النص فيثبتون الحكم في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة الاجتهاد وثوابه وهذا لا يحصل اذا
ورد النص عاما متناولا للجنس كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله والحكم اذا اضيف الى اخره لا خلاف
ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان
قبل التعليق وعند الشافعي هو ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط فانه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال
وكذا الحكم اذا اضيف بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكنه قيد بوصف يختص بالبعض كقوله عليه السلام

ووجه

في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم يختص ببعضه لا بكله بخلاف قوله
الثيبون الذين اسلموا فانه وصف يعم الثيبين اجمع فيدل على وجود الحكم عند وجوده وعلى انتفاء الحكم
عند عدمه كما في الشرط حتى لم يجوز هذا نتيجة قول الشافعي اي لم يجوز الشافعي رحمه الله نكاح الامة عند
طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المؤمنات اي فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات والطول الفضل والغنى والفتاة الشابة والشابة
ويسمى العبد والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار لرقهما فالله تعالى
لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب ذلك عدم الجواز المؤمنة م
عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة عند وجود طول الحرة ولا نكاح الامة الكتابية
وان لم يوجد طول الحرة لفوات الوصف قوله وحاصله الى اخره اي حاصل ما قال الشافعي او
حاصل الامر والشان ان الشافعي الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه
لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه
لولا الشرط لثبت الحكم في الحال فظهر للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط فالحق به واعتبر اي اعتبر الشافعي رحمه الله
التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب وعندنا يمنع السبب عن الانعقاد على ما سنبينه هو
يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق بمنعه
من الوجود لانه قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما وانما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت فانه
لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان في قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون
الشرط وهو علة تامة بنفسه لكن عدم حكمه لمكان الشرط فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب
كالتاجيل والاضافة وكشرط الخيار في البيع فانه يمنع الحكم بالاتفاق لا السبب فاعتبره بالتعليق الحسي
فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط
فدل التعليق والتخصيص بالوصف على انتفاء الحكم عند عدمهما والا لم يكن لذكرهما فائدة وتعليق
احاد الفقهاء والبلغاء وتخصيصهم بغير فائدة ممتنع فتخصيص الشارع وتعليقه اولى قوله
حتى ابطل اي الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت

طالق او قال ان تزوجت او كلما تزوجت او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال العبد الغير ان اشتريتك
فانت حر كان هذا كله باطلا عنده حتى لا تقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء بهذه الايمان بحال
لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد لانعقاده من وجود الملك فى المحل لانه لا ينعقد بدونه وشرط
الملك فى المحل لتقرر السبب ثم تاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك لغا كما لو قال
لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق حتى لو تزوجها ثم وجد الشرط فى الملك لا تقع شئ وجوز الشافعى رحمه
التكفير بالمال قبل الحنث فى كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث جاز عنده
لان اليمين سبب الكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها
فكان التعلق به بقوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم اى حلفتم وحنثتم مؤخرا الحكم الى حين وجوده بمنزلة
التاجيل فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها بخلاف الكفارة بالصوم
حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده لان المال تغاير الفعل فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يتصف بوجوب
ادائه كما فى الثمن المؤجل فاما الصوم فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الصوم افعال معلومة
واداؤه عين تلك الافعال فاذا تاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب منتف
قبله فلا يجوز الاداء قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول وهذا
فائدة تقييد الشيخ الكفارة بالمال قوله وعندنا المعلق بالشرط الى اخره اعلم انا نقول اولا لا نسلم ان
الوصف ملحق بالشرط على الاطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط وقد
يكون اتفاقيا وهو ادنى درجاته وذلك لا يوجب العدم عند العدم بلا خلاف ولهذا لم يجعل الشافعى وصف
علامة
الايمان فى قوله ان ينكح المحصنات المؤمنات معتبرا فى شرط الجواز حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا
عن جواز نكاح الامة لانه ذكر على سبيل التشريف لا على سبيل الشرط وكذا اذا كان الوصف بمعنى
العلة بان كان مؤثرا كما فى قوله تعالى والزانى والسارق فان وصف الزنا هو المؤثر فى وجوب الحد لا يدل
عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم بالاتفاق اذا لم يثبت اختصاصه بها فكذا عدم
الوصف الذى هو بمعنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به وكذا اذا كان الوصف بمعنى الشرط
لا يدل عدمه على عدم الحكم عندنا كما لا يدل عدم الشرط على عدم الحكم عندنا لان اثر التعليق عندنا فى منع
السبب عن الانعقاد لا فى حكمه وذلك لان التعليق اى الشرط دخل فى السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه

هو المذكور دون غيره فحال بين السبب والمحل ثم لم يتصل السبب بالمحل فلا ينعقد سببا لانه جعل قوله
انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة ما هو متعلق وجوده بوجود الشرط كما فى قوله ان
تكرمنى اكرمك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه فكان اكرامه معدوما قبل اكرامه فكذلك ههنا لما جعل التطليق
جزاء للدخول كان التطليق معدوما قبل وجوده فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التطليق لا لعدم الشرط
ولان الشرط تصرف من المتكلم فيؤثر فيما فى اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لان وقوع
الطلاق امر جبرى لا اختيار للعبد فيه بعد ايقاعه ولا معنى لتوهم ان انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى
جعله معدوما بالتعليق لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل
وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة قبل تمامها
وكان ينبغى ان يلغو لما لم يتصل بالمحل الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا لوجود الشرط جعلناه كلاما
صحيحا له عرضية ان يصير سببا حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا كما لو قال
انت طالق ان شاء الله وتبين بهذا ان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط لانه يصير تنجيزا فى حال
وجود الشرط فان قيل اذا علق العاقل طلاق امراته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز
فى هذه الحالة لا تقع قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه
والتنجيز انما لا يصح منه لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا تنجيزا بكلام صحيح شرعا عمل فى حقه ايضا
واذا ثبت انه تنجيز حال وجود الشرط فيراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط وهذا بخلاف شرط
الخيار فى البيع فان دخول الشرط فى البيع على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر
لانه من قبيل الاثباتات وهى لا تحتمل الخطر لانه يؤدى الى القمار الذى هو حرام وفى جعله متعلقا
بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان
الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة
وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم لان حكمه مما يحتمل التاخير فكان فى جعله داخلا على الحكم تقليلا للخطر
مع حصول المقصود وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط
فوجب ان يجعل الشرط داخلا على السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل
هو الكمال فى كل شئ وقيل فى الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط فى البيع بكلمة

على ان اذ هي المستعملة فيه فيقال بعتك على اني بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف
كلمة التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك
على ان تزورني كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك وتكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع
اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع
وثبوته به فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان
ذلك حكم الخيار في الشرع قوله والمطلق يحمل الى آخره اعلم ان المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث
هي من غير قيد والمقيد هو الدال عليها مع قيد كذا في المحصول وهو معنى قول مشايخنا المطلق هو المتعرض للذات
دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو الدال على الذات مع صفة زائدة اما بالنفي او بالاثبات
وبهذا ظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة
المبهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وعند بعض مشايخنا
وبعض اصحاب الشافعي لا فرق بين الخاص والمطلق ثم المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منه
ما هو المراد من المقيد عند الشافعي سواء كانا في حادثة واحدة او في حادثتين وذلك لان الشيء الواحد
لا يكون مقيدا ومطلقا في حادثة واحدة ولان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان المقيد اولى الا ترى
انه حمل نص الزكوة المطلق عن صفة السوم اعني قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة على نص مقيد
وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وكذا نص الشهادة اعني قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم محمول على المقيد وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بالاجماع وكذلك
اذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وساير الكفارات فان الرقبة في كفارة القتل مقيدة بالايمان
بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار واليمين غير مقيدة بالايمان فاوجب صفة الايمان في جميع
رقبات الكفارات وذلك لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه
لما مر من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد لان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر
والزجر فالشرع لما قيدها بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة حميدة وهي التقرب الى الله تعالى بتخليص
عبد مؤمن عن ذل العبودية صار ذلك بيانا في ساير الكفارات الا ترى ان تقييد الايدي بالمرافق في
الوضوء جعل تقييدا في التيمم لان كل واحد منهما طهارة فكانا نظيرين قوله والطعام في اليمين الى

الى آخره هذا جواب عما يرد نقضا على الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على اليمين
مع ان الكل جنس واحد فقال ان الطعام الثابت في كفارة اليمين انما لم يثبت في القتل لان التفاوت
بين هذه الاشياء ثابت بالاسم العلم وهو عشرة مساكين والتنصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود
ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية
المعدوم محال وانما خص طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي قوله وعندنا
لا يحمل المطلق الى آخره اي عندنا لا يحمل المطلق على المقيد لا في حادثتين ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا
حكمين ولا يلتفت الى توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية وان كانا في حكم واحد في حادثة واحدة
فان ذلك مخالف للروايات اجمع مثل رواية التقويم والاسرار ومبسوط شيخ الاسلام خواهرزاده و
مبسوط شمس الائمة والميزان وشرح التاويلات وقوله وان كانا في حادثة واحدة يشير الى انه لا يحمل
في حادثتين بالطريق الاولى والدليل على ذلك قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم نهى عن
السؤال عن المسكوت والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد لتعرف حكم المطلق
مع امكان العمل به اقدام على هذا المنهي عنه فلا يجوز ولان الاطلاق امر مقصود كالتقييد فان الاطلاق
ينبئ عن توسعة الامر وتسهيله على المخاطب كما ان التقييد ينبئ عن التضييق والتشديد فعند امكان
العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي الحادثتين يمكن العمل بهما لجواز ان يكون التوسعة
مقصودا في حادثة والتضييق مقصودا في الاخرى وكذا اذا كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين
لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل مقصودا في آخر في تلك الحادثة فاما لو كانا في حكم
واحد في حادثة واحدة فلا يمكن العمل بهما فيجب الحمل ضرورة فلذلك حملنا الصيام المطلق على التتابع في
قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على المقيد به في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات
لان قراءته لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى اجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد
في حادثة واحدة وهي كفارة اليمين والصوم الواحد لا يتصور ان يكون متتابعا وغير متتابع في حالة
واحدة ولانه لو لم يحمل يلزم عليه صوم ستة ايام ثلثة متتابعة وثلثة غير متتابعة بالقراءتين وهو
خلاف الاجماع فوجب الحمل لا محالة وهذا قول الشيخ الا ان يكونا في حكم واحد الى آخره قوله وفي صدقة
الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وقوله عليه السلام ادوا عن

معنى

كل حر وعبد من المسلمين فوجب الجمع اى يجب العمل بهما لانه لا مزاحمة فى الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة والموت وقوله لا نسلم ان القيد بمنزلة الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط يعنى قوله ان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق كما قلنا ولئن سلمنا انه كذلك فلا نسلم ان الشرط يوجب النفى ايضا لما ذكرنا بل الحكم الشرعى انما يثبت بالشرع ابتداء يعنى الحكم الشرعى امر وجودى يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شئ يتحقق بناء على عدم اخر لان العدم ليس بمشروع لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يجز تعديته الى الغير ولئن سلمنا ان القيد بمنزلة الشرط وانه يمكن تعديته لكن لا نسلم الاستدلال به على غيره يعنى لا نسلم انه يثبت النفى فى غير محل المنصوص استدلالا به الا اذا ثبت المماثلة بينهما فى المعنى الذى بينهما تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة يثبت فى السبب والحكم صورة ومعنى اما فى السبب صورة فظاهر لان الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون من جنس الجناية فيه كالظهار واليمين واما فى الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وهذا مفارق للاول وكذا حكم اليمين وجوب الكفارة على تقدير الحنث باحد الاشياء الثلثة ثم صوم ثلثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا واما معنى فلان فى هذين الحكمين ضرب تيسير لان للطعام مدخلا فى الظهار عند العجز والتخيير ثابت فى الاشياء الثلاثة فى اليمين مع النقل الى الصوم عند العجز وليس هذا النوع من التيسير فى القتل واذا ثبت المفارقة بينهما فلا يصح الاستدلال لعدم المماثلة وذكر فى الاسرار ولا مدخل للقياس فى هذه المسئلة من وجه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا يقاس بعضها على بعض ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا ولان هذا مما لا يعرف بالقياس بل بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قيد الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر فلا يجوز اثباته بالقياس كالقدر قوله فاما قيد الاسامة الى اخره جواب عما يرد نقضا علينا وهو ان قيد الاسامة اى فى نصوص الزكوة مثل قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة مع اطلاق قوله فى خمس من الابل شاة والعدالة اى فى نصوص الشهادة مثل قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مع اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يوجب نفى الاطلاق عندكم وفيما نحن فيه ذلك تعالى فاما قيد الاسامة والعدالة اى فى نصوص الزكوة والشهادة لم يوجب نفيا الجواز بدونه عندنا بل السنة

المعروفة وهو قوله عليه السلام ليس فى العوامل والحوامل ولا فى البقرة المثيرة صدقة وما روى عن على رضى الله عنه فى البقرة فى كل ثلثين تبيع وفى الاربعين مسنة وليس فى العوامل شئ نسخ الاطلاق والامر بالتثبت فى نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اى فتوقفوا فيه واطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق قوله وقيل ان القران فى النظم الى اخره قال بعض اهل النظر ان القران فى النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران بينهما فى الحكم خلافا لعامة العلماء وصورته ان الواو متى دخل بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها فى الحكم المتعلق بها حتى قالوا فى قوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكوة بسقوط الزكوة عن الصبى كسقوط الصلاة عنه تحقيقا للمساواة فى الحكم والمعطوف اذا كان ناقصا يشارك المعطوف عليها فى الخبر والحكم جميعا بلا خلاف تمسكوا فى ذلك بان الواو للعطف فى اللغة وموجب العطف الاشتراك وانه يقتضى التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعديا عن الخبر يشارك المعطوف عليه فى خبره وحكمه وكذا اذا كانا كلامين تامين الا يرى ان القران فى كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كانا تامين فكذا فى كلام صاحب الشرع وتمسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة فى الحكم لان الاصل فى كل كلام ان يستبد بنفسه وينفرد بحكمه لان فى اثبات الشركة جعل كلامين كلاما واحدا وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهى فى الجمل الناقصة لافتقارها الى الخبر فاوجب عطفها الشركة فى الخبر وهذه الضرورة عدمت فى الجمل الكاملة فلا تثبت الشركة وهذا معنى قول الشيخ لان الشركة انما وجبت الى اخر قوله الا فيما يفتقر اليه هذا استثناء من قوله ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة او من قوله فاذا تم بنفسه لا يوجب الشركة اى اذا تم المعطوف بنفسه لا يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه كما فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر فقوله وعبدى حر وان كان تاما انقاعا لكنه ناقص تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيثبت الشركة فى التعليق لافتقاره اليه فان قيل فقد ثبت فى قوانين علم المعانى ان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لو قال قائل زيد منطلق ودرجات الحمل يلثون وكم الخليفة فى غاية الطول والقردة شبيه بالادمى عد مسخرة فدل ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم ليحصل التناسب قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر

ان المناسب من محسنات الكلام ولكنا لا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وعليه بنى كثير
من مسائل علم المعانى ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال وايضا في القران في النظم يوجب المناسبة
وهذا لا يوجب الاشتراك في الحكم لجواز ان يكون المناسبة بوجه آخر قوله والعام اذا خرج مخرج الجزاء بلغ
الى آخره اعلم ان اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجرى على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب
سوال سائل او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعا الى ذكره ومعنى الاختصاص
بالسبب اقتصاره وعدم تعديه عنه وقال مالك والشافعى يختص بسببه وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج
من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سوال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به احتج من قال
بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذى اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله فيتعلق به تعلق المعلول
بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له سوى الاختصاص وقد اتفقوا على
نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع ما دخل
تحته متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسوال وذلك اذا لم يكن عاما لانه لو كان عاما يصير ابتداء
كلام واحتج من فرق بان الشارع اذا ابتدا بيان الحكم في حادثة قبل ان يسال عنه فالظاهر انه اراد مقتضى
اللفظ اذ لا مانع منه ولا كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورد ليكون جوابا
عن السوال وهذا يقتضى قصره عليه وجه العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون سببه
دون السبب فيجرى اللفظ على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافى عمومه وانما المانع هو المنافى
ولانه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او
ابطال دليل الخصوص وهو خلاف الاصل الا ترى ان الصحابة والتابعين اجمعوا على اجراء النصوص الواردة
مقيدة بالاسباب على عمومها فان آية الظهار نزلت في حق خولة وآية اللعان نزلت في هلال بن امية او في
عويمر العجلانى وآية القذف نزلت في قذفة عائشة وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة
المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب
فعرفنا انه لا يختص بسبب الورود واما قولهم السبب مثير للحكم فصار كالمعلول مع العلة فمعقول ليس الكلام
اى لو اريد الذى اثار الحكم
في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا وقولهم من شرط الجواب
المطابقة قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون مساويا للسوال فهو ممنوع عادة وشريعة اما عادة

فلان المجيب قد يزيد عادة على قدر الجواب من غير انكار واما شريعة فلان الله تعالى لما سال موسى بقوله تعالى
وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هى عصاى اتوكا عليها واهش بها على غنمى والنبى صلى
الله عليه وسلم لما سئل عن التوضى بماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اردتم
باشتراطها الكشف عن السوال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد وقولهم لو كان
عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في العموم قطعا فانه يجوز ان يجيب
عنه وعن غيره ولا يجوز ان يجيب عن غيره ولا يجيب عنه وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل السبب
فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والقصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب
بحكم التخصيص بالاجتهاد واذا عرفت هذا فاعلم ان ورود اللفظ بسبب خاص سواء كان سبب
ورود او سبب وجوب وسواء كان اللفظ عاما او خاصا على اربعة اقسام الاول ما خرج مخرج
الجزاء لما تقدمه فيختص به بلا خلاف لانه لما جعل جزاء لما تقدمه كان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق
به ضرورة تعذر الاثر بلا موثر كقول الراوى سها رسول الله فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء
للسهو بدلالة الفاء تعلق به وان كان مستقلا بنفسه وكان السهو سبب وجوبه كالزنا والسرقة
لوجوب الجلد في قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا والسرقة في قوله والسارق والسارقة
فاقطعوا ولو لم يتعلق به لم يبق لذكر السهو ولا للفاء فائدة والثانى ما خرج مخرج الجواب
فان الكلام المستقل لما خرج مخرج الجواب لما تقدمه غير زائد على قدر الجواب تقيد به لانه
بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء كالمدعو الى الغداء المعين
بان قيل له تعال تغد معى فقال والله لا اتغدى ان تغديت فعبدى حر انصرف الى ذلك الغداء
حتى لو تغدى في ذلك اليوم في منزله او تغدى معه في يوم آخر لم يحنث خلافا لزفر لانه اخرج
الكلام مخرج الجواب ردا عليه فيتقيد به كالشراء بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال
والثالث ما لم يستقل بنفسه اى لم يستبد بافهام المعنى بدون ما تقدم من السبب يختص به بلا خلاف
لانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام ولا يمكن فصله عنه للعمل به كقوله
نعم وبلى فان كلا منهما من حروف التصديق غير مستقل بنفسه فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم موجب نعم
تصديق ما قبله من كلام منفى او مثبت سواء كان استفهاما او خبرا وموجب بلى ايجاب ما بعد النفى

بلغ لو قال ان تغديت اليوم او زاد على قدر الجواب بان قال ان تغديت اليوم فعبدى حر يصير مبتدا فيحنث بالتغدى في ذلك اليوم في منزله او معه لانه زاد على قدر الجواب فصار مبتدا لا جوابا [illegible] ... لانه لسبب عليه تخفيف حق الصدق ديانة وقضاء

استفهاما كان او خبرا فاذا قال لآخر أليس لى عليك الف فقال بلى يكون اقرارا ولو قال نعم ينبغى
أنْ لا يكون اقرارا ولو قال أكان لى عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغى ان
لا يكون اقرارا لانه لا استعمال الا فى النفى هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى
فى جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى الزمه القاضى المال فى الجميع تغليبا للعرف على اللغة
اليه اشير فى المنتقى والرابع ما خرج الجواب وزاد على قدر الجواب كالمدعو الى الغداء قال والله
لا تغدى اليوم او قال ان تغديت اليوم فعبدى حر فهو من صور الخلاف فعندهم يتقيد بالغداء
المدعو كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدى اليوم فى منزله او
فى موضع آخر يحنث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدا
كان على عكسه فكان اولى لان الاصل العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال مبطن ويكون الكلام
صريحا فى افادة العموم وللحال دلالة فى اختصاصه بالسبب ولا عبرة للدلالة مع الصريح وما ذهب
اليه المخالف من التقييد باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل ثم ان عنى به الجواب صدق
ديانة لانه نوى الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وقيل
ان العموم فى الاقسام الاربعة ثابت لان قوله نعم وبلى عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع
من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وكذا قوله عليه السلام فسجد يحتمل وقوعه للتلاوة او لقضاء
المتروكة او لشروع زيادة فى الصلاة او للسهو فلما نقل السبب تخصص به وعموم القسمين الاخرين
ظاهر لان المصدر الذى دل عليه الكلام نكرة واقعة فى موضع النفى وكذلك الخلو عن تكلفة الاولى
ان هذا تقسيم لما يختص بالسبب ولا يختص سواء كان عاما او خاصا وانما فصل الكلام ليتبين محل
النزاع وهو ان العام يختص بسببه اولا قوله وقيل الكلام المذكور الى آخره حكى عن بعض الشافعية
تخصيص العام بغرض المتكلم ويجعل ذلك كالمذكور حتى قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم كقوله
تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم وكقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم
له وابطلوا التعلق به فى وجوب الزكوة فى الحلى وقالوا القصد بذلك الحاق الذم بمن يكنز الذهب
والفضة وليس القصد به العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليستح لانها
على المدح والذم ما نعه عنه لانها على العموم لانه لا ينافيه فهو كغيره قوله وقيل الجمع الى آخره

اخره نقل عن زفر ان الجمع المضاف الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة فى حق كل فرد قال لان حقيقة
الكلام هذا فان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم فولا تحقيقه الكلام الا ترى ان
الاضافة لو جعلت بصيغة الفرد ثبت فى كل فرد الحكم الذى هو موجب تلك الصيغة نحو قوله
خذ من اموالهم صدقة وعندنا هذا فاسد وهو من جنس القول بالمسكوت لان المنطوق مقابلة
الجمع بالجمع لا مقابلة الجمع بكل فرد من افراد الجمع ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة الآحاد بالآحاد
وكتاب الله تعالى يشهد به قال تعالى جعلوا اصابعهم فى آذانهم واستغشوا ثيابهم والمراد ان
كل واحد جعل اصبعه فى اذنه لا فى آذان الجماعة واستغشى ثوبه وهو معلوم ايضا من مخاطبات
الناس فان الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم نفهم منه ان كل واحد لبس ثوبه
وركب دابته ولهذا قال محمد فى الجامع اذا قال لامرأتين له اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان
فولدت كل واحدة ولدا طلقتا وكذا اذا قال ان دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة
منهما دارا فهما طالقان ولا يشترط دخول واحدة منهما فى الدارين جميعا لما قلنا قوله
وقيل الامر بالشئ الى اخره اختلف العلماء يعنى الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب فى حكم
الامر والنهى فى ضدهما اى ضد المامور به والمنهى عنه اذا لم يقصد الضد بامر او نهى فذهب عامة
اصحابنا واصحاب الشافعى واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان له ضد واحد
كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان ضده القعود والسجود
والاضطجاع ونحوها يكون نهيا عن كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين واما
النهى عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهى عن الكفر امر بالايمان وان كان
له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالكل وعند بعض اصحابنا وعامة
اصحاب الحديث يكون امرا بواحد منها غير عين وهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة
واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضده وكذا النهى لا يكون امرا
بضد النهى عنه لكنهم اختلفوا فى ان كل واحد منهما يوجب حكما فى ضده نسبا اليه فذهب ابو هاشم
ومن تابعه الى انه لا حكم له فى ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالى وامام الحرمين
وذهب بعضهم كابى الحسين وعبد الجبار الى انه يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده

تخريج
حرصو
لكن م
هذا قيد الجمع المضاف الى الجماعة

وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده ومختار المصنف والقاضي ابي زيد
وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم انه يقتضي كراهة ضده وذكر صاحب القواطع
وشمس الائمة وابو اليسر وعبد القاهر البغدادي ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب الفور
فاما اذا كان على التراخي فلا تظهر المسئلة هذا الظهور احتجت العامة بان الامر يوجب الايتمار بابلغ
الوجوه فكان من ضرورته حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة هي حكم النهي فكان موجب النهي عن ضده
بحكمه ويستوي في ذلك ما يكون له ضد واحد واضداد فاما النهي فلاعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه
فان كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باثبات ضده فيكون النهي امرا بضده وان كان له اضداد
لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميعها لا يمكن اثبات الامر بضد واحد
ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض وقال بعضهم يجعل امرا بواحد منها غير عين لانه لما اقتضى
امرا بضده ضرورة تحقق حكمه ولا يمكن تحققه الا بترك المنهي عنه الى ضد واحد ثبت الامر بضد واحد غير
عين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات واحتجت المعتزلة بان كل واحد من الامر والنهي
خلاف الاخر صيغة وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للمنع فلو كان الامر نهيا عن ضده وبالعكس
لصار الامر نهيا عن ضده ~~وبالعكس لصار الامر نهيا~~ والنهي امرا وهو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن
غيره والسكوت في مثل هذا الموضع لا يصلح دليلا لان الامر لا يدل على ثبوت موجبه وهو الطلب فيما لم يتناوله
الا بطريق التعليل لانه ساكت عنه فلان لا يدل على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى
وذكر ابو المعين في التبصرة ان عندنا الامر بالشيء نهي عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى واحد وهو
بنفسه امر بما امر ونهي عما نهى فكان هو الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى
هذه العبارات وللامر صيغة مخصوصة وكذا النهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا عكسه ولا شك ان ضد
المامور به منهي عنه وضد المنهي عنه مامور فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم انه يدل على النهي عن الضد وعلى
العكس لا انه يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له من اللفظ فمسك من قال بانه يوجب حرمة وزعم بعضهم صح
الضد بما تمسكت به العامة الا انه قال لما لم يمكن جعل الامر نهيا صيغة وعلى العكس جعل كل واحد موجبا
في ضده ما اضيف ضده او وجبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه ومن اختار لفظة الدلالة قال لما لم يكن
بد من القول بحرمة الضد ولم يمكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة تدل على الحرمة
دان

وان لم يكن من موجباته ومن اختار لفظة الكراهة دون الحرمة قال يثبت بهذا النوع من النهي
وهو الثابت في ضمن الامر اقل ما يثبت به اذا ورد مقصودا لان الثابت بضرورة الغير لا يكون مثل
الثابت بنفسه مقصودا فيثبت به الكراهة ووجه ما اختاره الشيخ في الكتاب ان النهي الثابت بالامر
بطريق الضرورة والاقتضاء والضرورة تندفع باثبات الكراهة دون الحرمة قوله في حكم سنة واجبة
اي سنة موكدة قريبة الى الواجب قوله وفائدة هذا الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشيء يقتضي
كراهة ضده ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر وانما يثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر اي لم يجعل
التحريم في الضد ثابتا الا من حيث يفوت الامر اي المامور به فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد
المامور به كان الاشتغال بالضد مكروها كالامر بالقيام بعد في الصلاة ليس بنهي عن القعود بطريق
القصد حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المامور به وهو القيام لكنه
يكره اي لكن القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهة ضده ثم اعلم ان سياق هذا الكلام يشير بلغ
الى ما ذهبت العامة في التحقيق لانهم يثبتوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بناه الشيخ فلا يظهر
الخلاف بينهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق يفوت المامور به بالاشتغال
بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلاة على التراخي
بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان الفوت لا يتحقق قبله ويكون مكروها
على ما اختاره الشيخ وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها ~~لعدم تادية الى امر~~
~~حرام او مكروه~~ فالامر المطلق فعلى التراخي كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد
عندنا ويكره على ما اختاره الشيخ وكان ينبغي ان لا يكره كما في الموسع وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور
به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور قال شيخي رحمه الله ولم ينكشف
لي سر هذه المسئلة وقال صاحب الميزان هذا فصل مشكل قوله ولهذا قلنا اي ولان النهي يقتضي سنية
الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل
الحديث كان من السنة لبس الازار والرداء اي كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس
المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط فيثبت بهذا الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع
به الكفاية عن لبس المخيط قوله ولهذا قال ابو يوسف اي ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا

لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لا تفسد صلاته لان السجود على المكان النجس
غير مقصود بالنهى لان المنهى عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر بالاجماع والسجود على مكان نجس لا يوجب
فوات المامور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا وقالا الساجد على النجس
بمنزلة الحامل له اى للنجاسة والكف عن النجاسة مامور به فى جميع الصلوة اى فرض دائم بدلالة قوله تعالى وثيابك
فطهر فاذا سجد على النجس صار حاملا له فتفسد صلوته كما لو حمل النجاسة وانما قلنا انه صار حاملا للنجاسة
لان السجود يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض اذا اتصل بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة ما
لو كانت النجاسة بوجهه فيكون بمنزلة الحامل للنجاسة قوله فيصير ضده مفوتا يعنى الكف عن حمل
النجاسة فرض دائم كالكف عن قضاء الشهوة فى الصوم وكما يتحقق فوات الصوم بالاكل فى جزء من وقته
فكذلك الكف عن حمل النجاسة يصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فصل المشروعات على نوعين
المشروع وهو ما جعله الله تعالى شريعة لعباده اى طريقا يسلكونه على نوعين عزيمة ورخصة فالعزيمة
لغة القصد المؤكد والرخصة لغة اليسر والسهولة وفى الشريعة العزيمة ما هو اصل من الاحكام غير
غير متعلق بالعوارض والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشرع حقا له وقوله غير متعلق بالعوارض
بيان لاصالتها لا انه قيد ويدخل فى التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمات.
وسميت الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث كانت مشروعة ابتداء حقا لصاحب الشرع وكان شرعه
واجب القبول كانت موكدة والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد كالاذن باجراء كلمة الكفر
على اللسان عند الاكراه وقيل العزيمة ما استمر على الامر الاول واستقر علينا حكم انه الهنا
ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف قوله وهو اربعة انواع
اى ما هو الاصل منها وهو العزيمة اربعة اقسام قيل فى انحصار هذه الاقسام ان العزيمة لا تخلو من
ان يكفر جاحده اولا والاول هو الفرض والثانى لا تخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب
والثانى لا تخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثانى النفل ويدخل فى القسم المباح م
الاخير المباح ان جعل من العزائم قوله فريضة الى آخره الفرض لغة القطع والتقدير وفى الشريعة
هو ما ثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة وهى الصلاة والزكوة والصوم والحج
وحكمه اللزوم علما اى حكم الفرض حصول العلم القطعى بثبوته وتصديقا بالقلب اى يجب اعتقاد حقيته

لثبوته بدليل قطعي ويجب عمله بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر الا ان يكون تاركا على
وجه الاستخفاف فحينئذ يكفر فان الاستخفاف بالشرائع كفر قوله وواجب الواجب ماخوذ من
الوجبة وهى السقوط سمى به لانه ساقط فى اثبات العلم اليقينى وان كان موجبا للعمل اولانه ساقط على
المكلف بدون ان يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت علمه قطعا الوجيب م
يتحمله باختياره وشرح صدره اولانه ماخوذ من الوجيب وهو الاضطراب سمى به لتردده واضطرابه
فى ثبوته وفى الشريعة اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وصدقة الفطر والاضحية
ونحوها وحكمه لزوم العمل به لا علما على اليقين اى يجب اقامته كاقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه
قطعا ولهذا لم يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فاما ان
تركه مستخفا باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا اصلا او تركه غير مستخف ولا متاول اوتركه م
فى الاول يجب تضليله لانه راد لخبر الواحد وذلك بدعة وفى القسم الثانى لا يجب التضليل ولا التفسيق مغ
لان التاويل سيرة السلف والخلف فى النصوص عند التعارض وفى القسم الاخير يفسق فلا يضلل
ثم الشافعى انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان وتخصيص الفرض بالمقطوع والواجب
بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا وكذا الواجب وهو اللازم
او الساقط سواء كان مقطوعا او مظنونا ونحن نقول انه ان انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا
من مباينة معنى احدهما الاخر وان انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لا تفاوت بينهما فى لزوم العمل فكذلك لان
التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظنى ظاهرة لان ثبوت المدلول على حسب الدليل وقوله
تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فاسد لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار
معنى السقوط على الوجه الذى بينا فانى يلزم التحكم قال الغزالى خص اصحاب ابى حنيفة اسم الفرض على ما يقطع
بوجوبه واسم الواجب على ما ثبت ظنا ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حجر فى الاصطلاحات
بعد فهم المعانى قوله وسنة السنة لغة الطريقة والسنن الطرق يقال سن الماء اذا اصبه حتى جرى فى
طريقه وفى الشريعة الطريقة المسلوكة التى سلكها رسول الله او غيره ممن هو علم فى الدين من غير
افتراض ولا وجوب وحكمها كذا قال شمس الائمة حكم السنة هو الاتباع لانه ثبت بالدليل ان الرسول عليه
السلام متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب

الا ان يكون من اعلام الدين نحو الاذان وصلاة العيد والصلاة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل
ولهذا يستوجب تاركها اساءة اي ملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى قوله الا ان السنة
هذا استثناء منقطع بمعنى لكن اي لكن مطلق لفظ السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة رسول الله اذ المراد بها
في الشريعة طريقة في الدين اما لرسول الله او لغيره ممن هو علم في الدين وعند الشافعي مطلقها متناول
سنة رسول الله فقط لانه لا يرى تقليد الصحابي يعني اذا قال الراوي من السنة كذا فعند عامة اصحابنا
المتقدمين واصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول وعند الكرخي والقاضي ابي زيد
وفخر الاسلام وشمس الائمة ومن تابعهم من المتاخرين وابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على
سنة الرسول الا بدليل وكذا الخلاف في قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا تمسكوا في ذلك بان لفظ
السنة يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة فان الصحابة قد سنوا احكاما كما قال علي رضي الله عنه
جلد رسول الله في الخمر اربعين وجلد ابو بكر اربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة وقد قال عليه السلام عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث والسلف كانوا
يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر وعمر وحكي عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنة عندنا او
ببلدنا كذا يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان كذلك لم يدل اطلاق لفظ
السنة على طريقة الرسول عليه السلام فلا يجوز تقييده بطريقته الا بدليل واحتج الفريق الاول بان الرسول
هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته كما لو قيل هذا الفعل طاعة لا يحمل
الا على طاعة الله ورسوله واما اضافتها الى غير الرسول فمجاز لاقتدائه فيها بسنة الرسول فوجب ان يحمل
عند الاطلاق على حقيقته دون مجازه وما ذكروا من الحديث والاطلاق لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاق
هذا اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وانما نمنع ان يفهم من مطلقه غير سنة الرسول وقولهم اللفظ مطلق
فلا يجوز تقييده بغير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقة الرسول او بطريقة غيره فتقييده بطريقة الرسول
اولى لما ذكرنا ورجح صاحب الميزان هذا القول قوله وهي اي السنة نوعان احدهما سنة الهدى يعني سنة
اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي التي تعلق بتركها كراهية واساءة والاساءة دون الكراهة وذلك
مثل الجماعة والاذان والاقامة والسنن الرواتب ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي
بعضها انه ياثم به وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة واذا اصر

اهل مصر على ترك الاذان والاقامة أُمروا بهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح عند محمد كما في الفرائض والواجبات
وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها
ولا يقاتلون فرقا بينها وبين الفرائض والواجبات ومحمد يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه
استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك كذا في المبسوط وزوائد اي النوع الثاني من السنن الزوائد وهي
التي اخذها حسن ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده وكتطويل
الركوع والسجود والقراءة في الصلاة وسائر افعاله التي ياتي بها في الصلاة في حال القيام والركوع والسجود
قوله ونفل وهو في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على مقصود الجهاد وهو اعلاء كلمة الله وهو صح
فنوافل العبادات زوائد على الفرائض والواجبات والسنن المشهورة مشروعة لنا لا علينا والتطوع كالنفل
وهو ما ياتي به العبد طوعا من غير ايجاب عليه ولا الزام على تركه والزائد على الركعتين للمسافر نفل ولهذا اي لاجل
انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه قوله وقال علماؤنا انه يلزم الى آخره اذا شرع في النفل يؤاخذ بالمضي
فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يؤاخذ بواحد منهما لان النفل لما شرع غير لازم
قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع الا يرى انه بعد الشروع
نفل ولهذا يتادى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صوم النفل صحة الخلوة
عندكم ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار واجبا لما ثبتت هذه الاحكام واذا كان كذلك وجب ان يكون
مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا للنفلية واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له تركه بطل المؤدى
ضمنا فكان بطلانه امرا حكميا لا بصنعه فلا يضمن بالقضاء كمن شرع في صلاة او صوم مظنون فافسده لا بصيغة خ
لا يجب عليه القضاء لان البطلان ضمني ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية
ذلك فاما الشروع فليس بالتزام فلا يلزمه ولكنا نقول المؤدى صار لله تعالى مسلما اليه اي تقربا باداء
ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا عليه وحق الغير محترم لا يجوز له التعرض
بالافساد فوجب حفظه وصيانته فيصير مضمونا عليه بالاتلاف ولا وجه الى حفظه الا بالتزام الباقي فوجب
الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لان ما شرع فيه عبادة صوم
او صلاة وهو مما لا يتجزى فلا يكون الموجود طاعة الا بانضمام الباقي اليه ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم
ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه كما وجد انقضى ولا يتصور بعد العدم

ولهذا لا يخرج عن كونه عبادة باعتراض الموت حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين الائمة ولئن سلمنا كون الباقي
شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال لما يحصل بصادف الفعل
المحل وذلك فيما مضى من الافعال محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عنه فلا يكون مضافا الى فعله قلنا
نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة ولكنا نقول هو من افعال الصلاة على معنى الصلاة انه يصير مع غيره صلوة
تامة فيكون المؤدى متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه
جزء ما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الاخر فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة ثبوت
الاتحاد فكان وجود الباقي شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة فعلنا هكذا عملا بالدلائل بقدر الامكان ثم
ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبطت
اعمالهم وقال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا خلاف بين الائمة ايضا ان الردة تبطل الاعمال المتقدمة وان كان
قد اعطي لها حكم التمام واما في اعتراض الموت فجعل في التقدير كان العبادة لم تكن مشروعة في حقه الا هذا
القدر لان الموت منهي لا مبطل على ما عرف وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بافساد باطل لانه لما اتى بما
يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عند هذا الفعل فجعل هو مفسدا
وليس من ضرورته ان يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع حبلا معلوقا له علق به قنديل غيره فسقط
القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا شق زق نفسه وفيه مائع لغيره
يضمن وهو كالنذر اي الشروع كالنذر في كونه موجبا للمضي في غيره كالنذر اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور
من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه جعله لله تعالى تسمية
ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى
من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم لما وجب لصيانته ادنى الامرين وهو التسمية
ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى
الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولى واما فصل المظنون فالقياس ما قاله زفر الا ان علماءنا استحسنوا
وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فلغوا لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد وذلك
ان العبد يؤاخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب لو شرع
في الظهر ثم افسده لا يجب عليه شيء بهذا الشروع والافساد فكذا هذا قوله ورخصة الى اخر ما كانت:

الرخصة مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخصة فانقسمت على اربعة اقسام
عرف ذلك بالاستقراء وقيل في وجه انحصارها ان الرخصة ان استعملت في موضعها الاصلي فان ثبت لها
الاحقية فهي النوع الاول وان لم تثبت فهو النوع الثاني وان لم تستعمل في موضعها الاصلي فان لم تكن
العزيمة مشروعة في هذه الامة فهو الثالث وان كانت فهو الرابع وهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة
لا للحقيقة الرخصة قوله احق من الاخر يجوز ان يكون افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه
حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا اي انت خليق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة
عليه اولى من الاخر قوله اتم من الاخر اي اكمل في كونه مجازا فما استبيح اي عومل به معاملة المباح لا انه يصير
مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه لا يؤاخذ بتلك الحرمة بالنص
وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفى الله عنه ولم يؤاخذ به لا يسمى مباحا مُنْ صح
في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا قال صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمته ثم لما كانت الحرمة
مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل بغير مؤاخذة كان هذا في اعلى درجات
الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة بحيث لا يسقط بحال كانت الرخصة
في مقابلتها كذلك قوله كالمكره اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه حتى
فسد اختياره وانعدم رضاه باجراء كلمة الشرك على لسانه مع اطمينان القلب فان العزيمة في
الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب
الايمان قائم لا يحتمل السقوط لكن العبد رخص له الاجراء على اللسان عند الاكراه التام لان
حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة بتخريب بنيته ومعنى بزهوق روحه وحق الله
تعالى لا يفوت معنى لان الركن الاصلي قائم ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق
بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء
كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار في حالة البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حق
نفسه باجراء كلمة الكفر ترخصا ولو بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى واعزاز دينه وصيانته
عن الهتك كان مجاهدا شهيدا والاصل فيه ما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب
رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال

انت ایضا فخلاه وقال للاخر ما تقول فی محمد فقال رسول الله قال فما تقول فیّ قال انا اصم
فاعاد علیه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلک النبی فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما
الثانی فقد صدع بالحق ای اظهره فهنیئا له فثبت انه ان امتنع عنه حتی قتل کان آخذا بالعزیمة
قوله وافطاره الی اخره اکره الصائم الی الافطار او اضطر الیه بمخمصة یرخص له الافطار لان حقه
فی نفسه یفوت اصلا وحق الله تعالی یفوت الی بدل وهو القضاء فله ان یقدم حق نفسه وان صبر
ولم یفطر حتی قتل وهو صحیح مقیم کان ماجورا لان الوجوب لم یسقط فکان له بذل نفسه لاقامة حق الله
تعالی وفیه اظهار الصلابة فی الدین واعزازه الا انه اذا کان مسافرا او مریضا فلم یفطر حتی قتل
کان آثما لان الله تعالی اباح لهما الفطر فیکونان آثمین بالامتناع عن المباح حتی ماتا کالمضطر
فی فضل المیتة وکذا حکم الجنایة علی الاحرام لان حق صاحب الشرع لا یسقط بالاکراه قوله واتلاف
مال الغیر اذا اکره علی اتلاف مال الغیر رخص له ذلک لرجحان حقه فی نفسه لان حق غیره لا یفوت
معنی لانجباره بالضمان فاذا صبر حتی قتل کان شهیدا لان سبب الحرمة وهو ملک الغیر وحکمه وهو
حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلافه باله لمکان عصمته واحترامه وذلک لا یختل بالاکراه فکان فی
الصبر مقیما فرض الجهاد فیکون مثابا کذا ذکر فخر الاسلام فی بعض کتبه وذکر محمد فی هذه المسئلة فان
ابی ان یفعل حتی قتل کان ماجورا ان شاء الله قیده بالاستثناء دون ما سواه لانه لم یجد فیه نصا
بعینه وانما قاله بالقیاس علی الاکراه علی الافطار وافساد الصلاة ونحوهما ولیس هذا فی معنی
تلک المسائل من کل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا یرجع الی اعزاز الدین فلهذا قیده به وعلی
هذا تناول المضطر مال الغیر حتی لو صبر ومات جوعا لم یکن آثما بل مثابا اخذا بالعزیمة الا انه
لو ترخص واکل یجب علیه الضمان قوله وترک الخائف علی نفسه الی اخره الامر بالمعروف مثل الامر بالصلاة
ونحوها والناهی عن المنکر اذا خاف التلف علی نفسه رخص له ان یترک لانه لو اقدم یفوت حقه
صورة ومعنی ولو ترک یفوت حق الله تعالی صورة لا معنی لان اعتقاد حرمة الترک باق وان فعل حتی قتل کان
ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر علیه عزیمة فکان باذلا نفسه فی اقامة حق الشرع
لان القوم لما کانوا مسلمین معتقدین لوجوب ما یامرهم وحرمة ما ینهاهم عنه لا بد من ان ینکأ فعله
فی قلوبهم وان کانوا لا یظهرون ذلک فیکون ماجورا بخلاف الغازی اذا حمل علی المشرکین لان قتله لا ینکأ

فی باطنهم ولا فی ظاهرهم فیکون ملقیا نفسه فی التهلکة من غیر ان یعمل لربه فی اعزاز الدین قیاما ثم
وحکمه ای حکم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزیمة اولی حتی لو صبر یکون شهیدا لما بینا قوله
والثانی ای النوع الثانی من الرخصة الحقیقة ما استبیح مع قیام السبب ای السبب المحرم الموجب
للحکم مع تراخی حکمه الی زمان زوال العذر فمن حیث ان السبب قائم کانت الرخصة قاصرة حقیقة ومن حیث
ان الحکم متراخ عنه ثابت فی الحال کان هذا القسم دون الاول فان کمال الرخصة بکمال العزیمة قوله
کالمسافر ای کافطار المسافر والمریض اللذین رخص لهما فی الفطر فانه مستباح مع قیام السبب الموجب
للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تعالی فمن شهد منکم الشهر
فلیصمه ولهذا صح الاداء منهما الا ان الحکم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخی فی حقهما الی
ادراک عدة من ایام اخر حتی لا یلزمهما الامر بالفدیة قبل ادراکها لو ماتا فکانت العزیمة ادنی
حالا منها فی المکره علی الصوم لان الحکم هناک لم یتاخر عن السبب فلاجرم کانت الرخصة المبنیة علی هذه
العزیمة ادنی حالا من الرخصة المبنیة علی العزیمة الاولی فمن هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان الحکم
لما تراخی ولم یکن ثابتا فی الحال لم یعارض الرخصة وهی اباحة الافطار حرمة فکان شبیها بالافطار فی غیر
رمضان فلم یکن رخصة حقیقة لان للمجاز مدخلا فیها من هذا الوجه ولم یکن له مدخل فی القسم الاول بوجه
قوله وحکمه ای حکم هذا النوع الاخذ بالعزیمة ای العمل بالعزیمة اولی لکمال سببه حتی کان الصوم فی
السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعی رحمه الله لان السبب الموجب وهو شهود الشهر لما کان
قائما بکماله وتاخر الحکم لنفسه بالاجل غیر مانع من التعجیل کالدین المؤجل کان المؤدی للصوم عاملا
لله تعالی فی اداء الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فما یرجع الی الترفه فکان الاول اولی وتردد
فی الرخصة یعنی لم یتعین الیسر فی الفطر بل فی العزیمة نوع یسر ایضا وهو یسر موافقة المسلمین فکانت
العزیمة تؤدی معنی الرخصة من هذا الوجه فکانت اولی وحقیقة المعنی فیه ان العزیمة کانت ناقصة
باعتبار تاخیر حکمها الی زمان الاقامة وهذا یقتضی ان یکون الرخصة اولی کما قال الشافعی رحمه الله الا ان
هذا التاخیر ثبت رفقا للمسافر وفی الصوم نوع رفق ایضا فانجبر ذلک النقصان بهذا الیسر فتمت
وکملت فکان الاخذ بالعزیمة اولی کما فی القسم الاول احتج الشافعی رحمه الله بان وجوب اداء الصوم لما تاخر
بادراک عدة من ایام اخر اقتضی ان لا یجوز الاداء قبله کما قال اصحاب الظواهر الا انه ترک فی حق عدم الجواز

للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في حق فضيلة الفطر ولنا ما روي انه عليه السلام قال في المسافر ترخص
بالفطر وان صام فهو افضل له وبداء رسول الله بالصوم حتى شكا الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم
افضل والاحاديث في هذا الباب كثيرة قوله الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة
اولى يعني اذا اضعفه الصوم فكان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة
فلو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى
فكان خلافا للمشروع قوله واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال تسمية ما حط عنا من الآصار
والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان ما لم يجب علينا ووجب على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة
وتخفيفا بالنظر الى غيرنا فيجوز اطلاق اسم الرخصة تجوزا لا تحقيقا والاصر الثقل اى الثقل الشاقة والاحكام المغلظة
كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا في عين المعاني وروي
ان الامر في بني اسرائيل كان في عشرة اشياء كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلاة
في اليوم والليلة وزكاتهم كانت ربع المال ولا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلاتهم جائزة في غير المسجد
ويحرم عليهم الاكل في الصوم بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم
احتراقه بنار تنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على
بابه وعن عطاء كان بنو اسرائيل اذا قامت تصلي لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب
الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها اى شدها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور
رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة عليهم قوله والنوع الرابع هذا هو القسم الاخير
من انواع الرخصة ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط
مشروعا في الجملة فمن حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن
حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة احد شبهيها بالحقيقة فضعف وجه المجاز وكان دون القسم الثالث ولكن جهة
المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز
اقوى ويسمى هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا وذلك مثل قصر صلاة المسافر رخصة
اسقاط عندنا وقال الشافعي رحمه الله القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سواء قضاها
في السفر او في الحضر وفي قول له ان يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض

فليس عليكم جناح ان تقصروا شرع القصر بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت سبب
للاربع والسفر سبب للقصر اعني رفع الاول وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم يلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلي
الفجر اذا اقتدى بمصلي الظهر فيعمل بايهما شاء وعندنا القصر رخصة اسقاط لان السبب في حقه لم يبق موجبا
الا ركعتين فكانت الاخريان نافلة وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل وانما حملناها كذلك استدلالا بدليل
الرخصة اى بدليل يوجب هذه الرخصة واستدلالا بمعنى هذه الرخصة اما الدليل فما روي عن علي بن ربيعة الوالبي
قال سالت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيئا وقد قال تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل
~~علي ما اشكل~~ عليك فسالت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض
الروايات انها صدقة والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلاة المقصورة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر سمي
القصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا
صدقته فاعملوا بها واعتقدوها الا ترى انه لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من
غير قبول لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد بالتصدق فالتصدق من الله تعالى اولى ان لا يحتمل الرد لانه
مفترض الطاعة وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم واما المعنى فوجهان احدهما
ان الرخصة الحقيقية تثبت للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة للتيسير
وفي العزيمة نوع يسر كما في الصوم في السفر وفضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فاذا لم يكن فيها فضل ثواب لا نوع
يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن
الاكمال فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه لا في اعداد الركعات الا ترى انه لا فضل للظهر على الفجر في الثواب
ولا لظهر العبد على جمعة الحر والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فوجب القول بسقوط الاكمال اصلا والثاني
ان التخيير لو ثبت لا يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله عز وجل فانه يختار ما يشاء
من غير جر نفع او دفع ضرر فاثبات مثل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه ينزع الى الشركة فهو من خصائص
الربوبية فيكون فاسدا الا ترى ان الشرع تولى وضع الشرائع جبرا وفوض الينا اقامتها اختيارا فاما ان
يكون لنا شركة في النصب فلا ولو كان القصر باختيار العبد كما قال الخصم يصير كانه قال اقصروا الصلاة ان شئتم
فيكون تعليقا بمشيئتنا وتفويضا الينا نصب الشريعة لان الثبوت يصير مضافا الى مشيئتنا كالطلاق والعتاق
المعلق بالمشيئة لا يكون ثابتا قبل المشيئة فلا يجوز اضافة نصب الشريعة الينا لانه شركة نعوذ بالله من ذلك فبطل التخيير

من انواع الكفارات لان المكفر مختار ما هو الارفق عنده وايسر عليه قوله وسقوط حرمة الخمر والميتة
الى اخره اختلف العلماء في حكم الميتة والخمر والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار فقال بعضهم الحل ولكن برخص
الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابي يوسف واحد
قولي الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع في هذه الحالة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات وفيما
اذا حلف لا ياكل حراما فعند الفريق الاول لا ياثم بالصبر ويحنث باكل هذه الاشياء في هذه الحالة وعندنا يحنث تمسك
الفريق الاول بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم يعني يغفر لهما اكل ما حرم
حين اضطر اليه فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المواخذة رحمة على عباده ولان حرمة هذه الاشياء
بناء على صفات فيها من الخبث والضرر ولا ينعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص
للضرورة ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد
بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة
على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة
لا يعرفان الا شرعا فقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة
في حالة الاضطرار فثبت الاباحة في هذه الحالة بالنص ولا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله
تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه يدل على اباحته لانا نقول لا نسلم انه استثناء من الحظر بل هو استثناء
من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل
انتفاؤه على ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة تثبت صيانة للعقل عن الاختلاط والبدن عن تغلغل خبث الميتة فاذا خاف
بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فيسقط معنى التحريم فكان اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا
للحرمة فاذا صبر حتى مات كان مضيعا دمه فياثم فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه
في المجازية لما قلنا واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى
يقع التناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلي بهذه الحالة يعسر عليه رعاية
التناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وقيل غفور بالعفو عمن اكل من غير ضرورة رحيم برفع
الاثم عند الضرورة وقيل غفور للذنوب الكبائر فكيف يواخذ بتناول الميتة عند الاضطرار رحيم بعباده فيما
يتعبدهم قوله وسقوط غسل الرجل اي ومثل سقوط الحرمة في الميتة وسقوط شطر الصلاة سقوط غسل

الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يجب غسل شيء من البدن بدون
الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع للتيسير ابتداء لا ان الواجب من غسل
الرجل يتادى به الا ترى انه يشترط ان يكون طاهرة وقت اللبس وان يكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على
طهارة كاملة ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث كالغسل فعرفنا ان
الشرع اخرج السبب المحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف بمنع سرايه الحدث الى القدم
لا ان يثبت الحدث في الرجل ويجب الغسل ثم ينوب المسح عنه الا ان اصل السببية موجود في الجملة كما في حال عدم التخفف
فكانت رخصة باسقاط فصل قوله الامر والنهي الى اخره قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة
المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب
لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم
في المنصوص عليه يثبت بالنص وفي غيره متعلق بالوصف الذي جعل علة وامارة لثبوت الحكم وقال جمهور الاشعرية
للعقوبات وحقوق العباد اسباب تضاف اليها فاما العبادات فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه متمسكين
في ذلك بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فتضاف اليه لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات
فتضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه
بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شيء فاما المعاملات فالواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب
المال الى السبب ووجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل
العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب
حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهم فعلى هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المالية الى الاسباب
عندهم ايضا واحتج من انكر السبب بان الموجب للاحكام هو الله تعالى كما ان موجد الاشياء المحسوسة وخالقها
هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة له لا يجوز ان يضاف الى غيره كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب
الى الاسباب قطعه عنه سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة على الحكم في الفروع مجازا
لظهور احكامه عندها واحتجت العامة بان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب
في الحقيقة هو الله سبحانه كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف اليها والموجب هو الله تعالى وثبت
ذلك باشارات النصوص فمن انكر جميع الاسباب واضاف الايجاب الى الله فقد خالف النص والاجماع وصار

جبريا خارجا عن مذهب اهل السنة ومن انكر البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض
الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سايرها ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم
ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لانا لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب والالزام لا يتصور الا
من مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه واضافته اليه لا تمنع من اضافته الى غيره واما
قولهم وجوب الفعل بالخطاب بالاجماع فقلنا ان الخطاب لطلب اداء ما وجب عليهم بالسبب السابق بدون اختيار
جبرا من الله تعالى بدليل وجوب الصلوة على من نام وقت الصلاة وعلى المجنون والمغمى عليه اذا لم يزدد على يوم
وليلة حتى يلزمهم القضاء مع ان الخطاب موضوع عنهم لفقد اهلية الخطاب وهو العقل والتمييز وكذا المجنون
اذا لم يستغرق شهر رمضان والاغماء والنوم وان استغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب القضاء وهو يعتمد
سبق الوجوب والخطاب موضوع وكذا الزكوة تجب على الصبي عندهم والخطاب موضوع عنه وقال الفقهاء
جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم ان الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب ولهذا
يجب الصلوات والصيامات متكررة وان كان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار فعلم ان التكرار لا يوجب تكرره واذا
ثبت هذا فنقول وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته واسمائه بايجابه تعالى الا ان سببه في الظاهر حدث العالم
تيسيرا للعبد ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهما يدلان على الصانع والمحدث
والى اشار عمر رضي الله عنه ان البعرة تدل على البعير وآثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي
والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير فكان حدث العالم سببا لوجوب الايمان على من هو اهل له
من الانسان والجن والملك لان الايمان لا يتصور وجوبه على غير اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية ولا وجود لمن
هو اهله على ما اجرى الله سبحانه الا والسبب ملازم اذ لا تصور للمحدث ان يكون غير محدث في شيء من الاوقات
ولهذا قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا بالاداء في الحال لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل
ان يكون غير مشروع وقد تحقق سببه في حقه ووجد ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة ممن هو اهله وهو
الصبي العاقل الذي ينظر في وحدانية الله تعالى فوجب القول بصحته واما اهليته فلان الايمان يتحقق عنه تبعا
لابويه هذا طريقة القاضي ابي زيد ومن تابعه فاما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادات نعم الله
تعالى على كل واحد منا فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل والصلاة وجبت
شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها والزكوة

شكرا

شكرا لنعمة المال والحج شكرا لنعمة البيت فانه تعالى اضافه الى نفسه وجعله مثابة للخلق لحرمته فجعل زيارته
اداء لشكر هذه النعمة والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان وكذا وجوب الصلاة بايجاب
الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت بدليل اضافتها الى الوقت بحذف اللام وبدونها قال تعالى
اقم الصلاة لدلوك الشمس والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص
كما قال تعالى تطهر للصلاة وتاهب للشتاء ويقال اتخذ فلان الضيافة اي لسببه واما الاضافة بدون اللام فاجماعهم
على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات يقال صلوة الفجر وصلوة الظهر وصلوة العصر ونحوها والاصل في الاضافة
ان يكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص فثبت انه
سببها ولهذا لا يجوز اداؤها قبل الوقت ويجوز في الوقت وتتكرر بتكرره وكذا سبب وجوب الزكوة ملك المال الذي
هو نصاب بدليل الاضافة اليه يقال زكوة السائمة وزكوة مال التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت
واحد ويجوز تعجيلها على الحول بعد وجود النصاب وجواز الاداء لا يكون الا بعد تقرر السبب غير ان الوجوب بصفة
اليسر على ما بينا ولا يتم اليسر الا اذا كان المال ناميا ولا نماء الا بمضي الزمان فاقيم الحول الممكن لاستنماء
المال لاشتماله على الفصول الاربعة مقام النماء وكذا سبب وجوب صوم رمضان ايام الشهر قال تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح
الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق شهود الشهر
حتى استوى فيه الايام والليالي متمسكا بان الشهر جزء من الزمان مشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع
سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا في اول ليلة
من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء وكذا المجنون اذا افاق في ليلة
من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا نية اداءه يصح بعد وجود الليلة
الاولى فهذا كله دليل ان السبب مقدر في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة وذهب القاضي ابو زيد وفخر
الاسلام وابو اليسر رحمهم الله الى ان السبب ايام الشهر دون الليالي اي الجزء الاول الذي لا يتجزى من كل يوم
سبب لصوم ذلك اليوم لان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك لبيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة
والعبادة في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله فلم يستقم الوقت المنافي للاداء شرعا سببا لوجوبه فعلم ان
الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلام شمس الائمة ان شرف الليالي باعتبار شروع الصوم في ايامها

لابد انها فكان تابعا او شرطها باعتبار انها اوقات لقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية
وذلك يحصل بان يكون محلا للاداء بسببه واما عدم سقوطه عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء من الليل فلانه اهل
للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقطه عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم
باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما جواز النية في الليل باعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق
هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم لانه وقت نوم وغفلة فاقيمت النية في الليل مقام
النية المقترنة باول الصوم ضرورة ولا ضرورة فيما نحن فيه وكذا سبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه
اي يقوم بكفايته ويتحمل مونته بولايته وحاصله ان الراس بصفة المونة والولاية سبب لوجوب صدقة الفطر
عندنا وعند الشافعي رحمه الله هو الوقت بدليل اضافته اليه يقال صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرر الوقت
في راس واحد ولكنا نقول الاصل في هذا الباب الراس لا الوقت والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة
الاصلية تتعلق بكونه مالك راسه ووليه وكذا الصدقة وكذا راس غيره يلتحق براسه بمونة الراس بسبب المالكية
والولاية لتصير كراسه كذا في الاسرار فاذا عدمت الولاية في حق المراة والابن الزمن البالغ المعسر لم تجب
الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة فاذا عدمت المؤنة بان كان للصغير مال حتى وجبت نفقته فيه
لم يجب صدقته على الاب ايضا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وان وجدت الولاية والدليل عليه قوله عليه السلام
ادوا عمن تمونون قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وبيان ذلك ان كلمة عن لانتزاع الشيء عن الشيء وتعديته
فيدل على احد الوجهين بالاستقراء اما ان يكون ما دخل عليه ينتزع الحكم عنه كما يقال ادى الزكوة عن ماله اي بسببه
ويقال سمن عن اكل وشرب اي بسببهما فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشية عن كذا او محلا يجب الحق فيؤدي
عنه كالدية يجب على القاتل ثم تحمل العاقلة عنه وهذا لا يجوز لاستحالة الوجوب على العبد لانه ليس بمالك لشيء ولاستحالة
تكليفه بما ليس في وسعه والكافر لانها قربة وهو ليس من اهلها والفقير لانه ليس على الخراب خراج فتعين ان
المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه عن سبب ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الراس
في الوقت فدل ان الراس سبب والوقت شرط واما الجواب عن قوله انها اضيفت الى الوقت قلنا انما اضيفت
اليه مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فان الشيء يضاف الى الشيء بادنى ملابسة فاما تضاعف الوجوب بتضاعف
الراس فامر حقيقي لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فالتضاعف بمنزلة الحكم
في كونه دليلا على السببية لان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط واما تكرر الواجب عند تكرر الوقت فليس

بتكرر الوقت بل باعتبار تكرر الحاجة اذ المونة ابدا يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر
وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب ~~لاجله الوجوب~~ لاجله لا للوقت كتجدد الزكوة
باعتبار وصف النماء عند حولان الحول فيجعل الراس كالمتجدد باعتبار وصف المؤنة كما في المال وكذا سبب وجوب
الحج البيت لانه يضاف اليه قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية على ما بيناه والوقت
شرط الاداء وليس بسبب بدليل انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره وكذا سبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة
الخارج وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري وعند الشافعي رحمه الله سبب وجوب العشر الخارج
والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان في ارض واحدة لان العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا
لا يجوز تعجيله ولو كان الارض هو السبب لجاز تعجيله ولنا ان العشر ينسب الى الارض يقال عشر الاراضي و
الارض توصف به يقال ارض عشرية والشيء يضاف الى سببه في الاصل ويوصف السبب بحكمه ولان العشر مؤنة
الارض اي سبب بقائها لان العشر يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء والنصرة بالضعفاء كما قال عليه
السلام انكم تنصرون بضعفائكم والمقاتلة لان الكفار لا يستولون بسببهم علينا فتبقى الاراضي في ايدي ملاكها
المسلمين ولا تخرج فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى فهذا هو معنى المؤنة في العشر
وفيه معنى العبادة ايضا لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير كالزكوة تتعلق بالمال
النامي بهذه الصفة فاشتمل على معنى العبادة والمونة ولكن معنى المؤنة اصل باعتبار الارض وهو الاصل ومعنى
العبادة تبع باعتبار الوصف وهو النماء واما الجواب عن قوله يتكرر الواجب بتكرر الخارج قلنا تكرار الخارج
باعتبار تجدد الارض به تقديرا لا باعتبار ان الخارج سبب كما قلنا في النصاب الواحد يتكرر الحول وعن قوله
لم يجز التعجيل قلنا لم يجز تعجيله قبل الخارج لان الخارج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة في العشر كان التعجيل
قبله مفوتا لمعنى العبادة فبطل لاستحالة حصول المسبب قبل السبب ويصير مؤنة محضة وهو ليس كذلك فهذا
تغيير له فلا يجوز تعجيله ويصير تعجيله قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل والعوامل قبل الاسامة بخلاف
الخراج فان تعجيله يجوز لان النماء معتبر فيه تقديرا لا تحقيقا والواجب من غير جنس الخارج فصار مؤنة باعتبار
الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة وذلك لان الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا
واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التي هي نوع عقوبة لان عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم
الله تعالى بذلك في قوله واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم
اذ الالم

كالخراج

فيهم

اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم ورأى رسول الله شيئا من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل هذا
بيت قوم الا ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر ولهذا لا ابتداء على المسلم وجاز البقاء عليه باعتبار
معنى المؤنة ولهذا لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة لان كل واحد مؤنة وسببها الارض النامية وبسبب
وبسبب واحد لا يجب حكمان مختلفان قال عليه السلام لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج قوله والصلاة اى سبب
وجوب الطهارة الصلوة واختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث لقوله عليه السلام لا وضوء الا من
حدث وحرف من في مثل هذا الموضع يدل على السببية كما قلنا في قوله عليه السلام اذوا عمن تمونون ولانه يتكرر بتكرر
الحدث ولا يتكرر بتكرر الصلاة ولا معنى لقول من يقول انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له لانا انما جعلناه
سببا لوجوبه لا لحصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه والصحيح ان سبب وجوب الوضوء الصلوة اعني وجوبها او
ارادتها لانه يضاف الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة ويجب لوجوب الصلاة ويسقط بسقوطها
ولا نسلم ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر الحدث بل بتكرر الصلاة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعة في الحج
لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لاجل الصلاة فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يؤثر السبب في ايجابه كاستقبال
القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا هنا
قوله وتعلق بقاء المقدور اى سبب شرعية المعاملات تعلق بقاء المقدور بتعاطيها اى بمباشرتها
بيان ذلك ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون
ببقاء النفس وبقاء الجنس وبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث في مواضع الحرث
وشرع له طريقا يتأدى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد وضياع وهو طريق الازدواج
بلا شركة في المراة لان في التغالب فسادا وفي الشركة ضياعا فان الاب حينئذ يشتبه فيتعذر ايجاب المؤنة
عليه وليس للام قوة كسب الكفايات في اصل الجبلة وكذا له طريق لبقاء النفس الى اجله من غير اصابة
المال بعضهم من بعض بما يحتاج كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا في يدها وانما تتمكن من تحصيله بالمال
فشرع سبب اكتساب المال وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد قوله
للايمان هذا متعلق بقوله من العالم وقوله والصلوة متعلق بقوله والوقت وقوله والزكوة متعلق
بقوله وملك المال وقوله والصوم متعلق بقوله وايام شهر رمضان وقوله وصدقة الفطر متعلق بقوله
والراس الذي يمونه ويلي عليه وقوله والحج متعلق بقوله والبيت وقوله والعشر والخراج متعلقان

بقوله والارض النامية وقوله والطهارة متعلق بقوله والصلوة وقوله والمعاملات متعلق بقوله
وتعلق بقاء المقدور قوله واسباب العقوبات الى اخره اعلم ان سبب العقوبات والحدود
والكفارات ما تضاف اليه كالقتل عمدا للقصاص والراس للجزية لانها عقوبة وجبت على الكفر ولهذا
تضاف اليه فيقال خراج الراس وجزية الراس ويتضاعف بتعدد الراس ويتكرر بتكرر الحول كتكرر
الزكوة والزنا للرجم او الجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد فانها شرعت جزاء على الجنايات
فكانت الجنايات هي المؤثرة في ايجابها فكانت اسبابا لها وسبب وجوب الكفارات التي هي دائرة بين
العبادة والعقوبة ما اضيفت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقتل
الخطأ وقتل الصيد في حالة الاحرام واليمين المنعقدة المنتقضة بالحنث وانما قلنا ان الكفارات دائرة
بين العبادة والعقوبة لانها تتأدى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولهذا كانت النية
فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره ولكنها لم تجب الا اجزية على افعال
يوجد من العبد فيها معنى الحظر كالحدود ولم يجب ابتداء على وجه التعظيم كسائر العبادات فكان فيها معنى
العقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به واذا كانت كذلك
وجب ان يكون اسبابها مشتملا على صفة الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى الصفة الاباحية
ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر ولذلك لا يصلح المحظور المحض
كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها ثم الافطار العمد مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك
له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة ولا يلزم عليه الافطار بالزنا وشرب الخمر
جواب عن سؤال مقدر
لان الزنا وشرب الخمر ليسا سببين لها بدليل انه لو كان زانيا بصومه لا تجب الكفارة وانما الموجب للكفارة
الفطر والفطر من حيث انه يلاقي فعل نفسه تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تتفاوت في تحقق هذه الجهة
بين ان يكون الافطار بالزنا او شرب الخمر او وقاع الاهل وشرب الماء ولم يعتبر هذه الشبهة في سقوط
كانه جواب سؤال مقدر
الحد لان الشبهة الدارئة هي التي تورث خللا في الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة كذا قيل وذكر
في الاسرار اذا زنى في رمضان فذلك الزنا حرام في نفسه لا لحق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم فوجب
بسبب كونه حراما في نفسه الحد وبسبب المعنى الاخر الكفارة لانه لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم
لا بد من ان يكون ياخذ شبها بالمباح بهذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة

والكفارة متعلقة بهذه الحرمة وكذلك القتل الخطأ دائر بين الحظر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رمى الى صيد
او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت او بايراد المحل هو محظور لانه اصاب آدميا معصوما فيصلح سببا للكفارة
وكذلك الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام حرام فيكون مترددا بين الحظر والاباحة وكذا اجتمع في اليمين
المعقودة الحظر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق
فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عليه السلام وهي ايضا منهي عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي
بذلة في كل حق وباطل والثاني ان اليمين الصادقة عقد مشروع يحلف بها في الخصومات ويلزمنا شرعا فكانت
مباحة الا انها تاخذ معنى الحظر باعتبار الحنث فكانت دائرة بين الحظر والاباحة وعلى هذا تخرج سائر الكفارات
قوله وانما تعرف السببية الى آخره اعلم ان السببية انما تعرف باضافة الحكم لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان
تكون المضاف اليه سببا للمضاف وحادثا به كقولك كسب فلان اي حدث بفعله واختياره وذلك لان الاضافة
لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء ليحصل التمييز الكامل واخص الاشياء بالحكم سببه
لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما تضاف اليه لان الحكم يوجد عنده فشابه العلة التي توجد
الحكم عندها فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة وبيان ذلك ان الاختصاص يحصل بالتعلق وتعلق
الحكم بالسبب اقوى من تعلقه بالشرط والظرف لان اتصاله بالسبب اتصال الثبوت والوجود واتصاله بالشرط
والظرف اتصال المجاورة ولا شك ان ذلك الاتصال بمقابلة اتصال الثبوت في حكم العدم فكان اتصاله بالسبب
وتعلقه به حقيقيا واتصاله بالشرط مجازيا فانصرف الاضافة الى هذا النوع من الاتصال والاختصاص لانه حقيقة
او لان الاصل في كل شيء الكمال قوله كصدقة الفطر وحجة الاسلام هذا نظير الاضافة الى الشرط لما مر
ان سبب الاول الرأس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطا الوجوب والله اعلم

باب بيان اقسام السنة

انما اختار لفظ السنة دون الخبر لان لفظ السنة يطلق على قول الرسول وفعله وعلى طريقة الصحابة
رضي الله عنهم وقد الحق بآخر هذا القسم افعال النبي واقوال الصحابة فلذلك اختار لفظ السنة دون الخبر
قوله والاقسام التي سبق ذكرها اي الاقسام المذكورة في الكتاب من الخاص الى المقتضي ثابتة في السنة
اعني بها قول الرسول لان قوله عليه السلام حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجري فيه
هذه الاقسام ايضا كما في الكتاب لان السنة فرع الكتاب في الجملة اذ هي صارت حجة بالكتاب وتفارقه في طرق

الاتصال الينا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها
فكان هذا الباب لبيان ما تختص بها وهو الطرق المختلفة وما تتصل بالسنة وتختص بها وذكر اربعة
اقسام بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر الذي
جعل الخبر حجة فيه والرابع في بيان نفس الخبر ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة
الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال وعلى الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما
يقال اخبرتني عيناك ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند الاطلاق واختلف في تحديده فقيل لا يحد
لانه ضروري التصور اذ كل احد يعلم ضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي
يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري بالمعرفة
بعد معرفتها اما قبل ذلك فغير مسلم فقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل يدخله التصديق
والتكذيب وقيل يحتمل الصدق والكذب ورد بخبر الله تعالى ورسوله فانه لا يدخلها الكذب ولا احتماله
ومختار البعض هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها فقيد
يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد بالنسبة الخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد
بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس للامر
ونحو ذلك قوله القسم الاول الى آخره القسم الاول وهو كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام
على مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما الاول فالتواتر
والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا
من غير ان تنقطع ومنه قوله جاؤا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد والمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه
العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة العقل
وافق دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم ثم اتفقوا على ان من شرطه تكثير المخبرين كثرة تمنع
صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب
وان يكونوا عالمين بما اخبروا عنه مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل فان اهل المصر لو اخبروا عن حدوث
العالم لا يحصل العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة والاستناد الى
الحس وهذا معنى قول الشيخ ويكون اوله كآخره واوسطه كطرفيه واختلفوا في اقل عدد يحصل العلم معه قيل

وهو خمسة لان ما دونها بينة شرعية وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون
لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن حسبا اي كافيا
لاحتياجه الى من يتواتر به الامر وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا ولا يخفى ان هذه
تحكمات وان ما تمسكوا به ليس شبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ
ما من عدد يفرض به حصول العلم لقوم الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لآخرين وللاولين في واقعة اخرى فلو كان
ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم
عنده فبحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار والدليل
على انه غير منحصر انا نقطع بحصول العلم بخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا ثم لفظ المتن يشير الى ان الشروط
بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد يشير كل واحد الى شرط
متفق عليه كما ذكرنا وقوله لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء وهو مذهب قوم
لامكان التواطؤ اذا كانوا محصين وعند الجمهور ليس بشرط فان الحجيج واهل الجامع لو اخبروا بواقعة صدتهم
عن الحج او الصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين وكان الشيخ انما اشار الى هذا لانه اقطع للاحتمال واظهر
في الالزام على الخصم لا لانه شرط حقيقة لما ذكرنا كنقل القرآن واعداد الصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير
الزكوات ونحو ذلك قوله وانه يوجب علم اليقين اي خبر المتواتر يوجب علم اليقين كالعيان وهو مذهب جمهور
العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاوثان والبراهمة وهم قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى
ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يحصل العلم به بل يوجب ظنا وذهب قوم من المعتزلة وابو عبد الله الثلجي من الفقهاء
الى انه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين يريدون به ان جانب الصدق يترجح بحيث تطمئن اليه القلوب فوق ما تطمئن
بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط وهذا القول باطل لانه يودي الى الكفر فان الانبياء ومعجزاتهم
لا تثبت خصوصا في زماننا الا بالنقل فحينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر محض ثم الجمهور اختلفوا فذهب
عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب بعض المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما
استدلاليا احتج من انكر حصول العلم به يقينا بان المتواتر صار جمعا بالآحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب
حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال حالة الاجتماع انقلب
الجائز ممتنعا وهو محال وان الاجتماع يحتمل التواطؤ على الكذب كاخبار المجوس قصة زرادشت اللعين
زرداشت

اي لا يحصل العلم بذلك العدد للاولين في واقعة اخرى

الحاصل

وأخبار اليهود صلب عيسى عليه السلام واحتج الجمهور بان المتواتر بموضعه يوجب علم اليقين كالحس
فان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية الحاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل بالحس وانكاره مكابرة وخروج
من المعقول وهو ان المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا
او للتدين او للمواضعة منهم عليهم او لداع دعا اليه والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا عن جماعة كثيرة
مع اختلاف اماكنهم لا يتصور عادة وكذا الثاني لان اجتماعهم على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا عنه
وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير
متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي
اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين
كونه صدقا اذ لا واسطة بينهما كذا في الميزان وذكر الامام فخر الدين الرازي ان فتح باب الاستدلال
في هذه المسئلة بحيث يفضي الى تطويل الكلام ويزداد ذلك اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود
الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين لكل عاقل ان علمه
بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة والتمسك بالدليل
الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصوله ضروري والتشكيك في الضروريات باطل
واحتج من قال بانه يوجب علما استدلاليا بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود
فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ
على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق وانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه.
علم انه مكتسب واحتجت العامة بانه لو كان استدلاليا لاختص به من يكون من اهل الاستدلال والحال
انه لا يختص فان كل احد يعلم في صغره اباه وامه بالخبر كما يعلمهما بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال
اصلا وكذا العلم بالملوك الماضية والبلدان القاصية يحصل من غير استدلال من جهة العالم وهو حد
الضروري ثم من يخالف فيه انما يخالف لخبط في عقله او عناده ولو تركنا ما علمنا ضرورة لمخالفتكم للزمكم
ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا نلزم من ترتيبها
كون القضية الحاصلة نظرية لان صورة الترتيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان
يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان فيمتنع اتصاف

امور
العلم
وحيث اختلفوا فيه

الشيء الواحد بها فالشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانما الواسطة المفضية اليه واما اخبار زرادشت اللعين فتخييل كله وما روي انه ادخل قوائم الفرس في بطنه فانما رووا انه فعل ذلك في خاصة الملك وهو كشتاسب وصغار قومه دون كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس و ذلك آية الوضع والاختراع الا ان ذلك الملك لما راى شهامته تابعه على التزوير وكان العلم به بالغفلة المتامل لا لصحة الدليل وكذا اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فانه ينظر من بعيد ولا تامل فيه عادة لان الطباع تنفر عنه مع ان الحلية تتغير به ايضا فيتمكن فيه الاشتباه فعرفنا ان التواتر لم يتحقق في صلبه ولئن سلمنا ان التواتر قد وجد في قتل رجل و صلبه ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان شبيها به كما بين الله تعالى ولكن شبه لهم وذلك جاز اسند راجا ومكرا على قوم متعنتين حكم الله تعالى بانهم لا يؤمنون فكان محتملا مع ان الرواة اهل تعنت وعداوة فذلك دليل الاختراع فلم يثبت المتواتر بمثله قوله او يكون اتصالا فيه شبهة الى اخره المشهور اسم لخبر كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقيل ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهاد في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة ولما كان المشهور من الاحاد في الاصل كان في الاتصال ضرب شبهة صورة ولما تلقته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان بمنزلة المتواتر واما حكمه فقد اختلف فيه فقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يفيد الا الظن كخبر الواحد وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يثبت به علم اليقين كالمتواتر لكن بطريق الاستدلال لا بالضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي وقال عيسى بن ابان من اصحابنا انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى التي هي تعدل النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار القاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين قال ابو اليسر حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر جاحده ونص شمس الائمة انه لا يكفر جاحده بالاتفاق واليه اشير في الميزان ايضا فعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجتمعوا

على قبوله ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول الا بتعيين جانب الصدق في الرواة ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره لا يودي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عدد لا يتصور اتفاقهم على الكذب وانما يودي الى تخطية العلماء في القبول وايهامهم بعدم التامل في كونه عن الرسول غاية التامل وتخطيتهم ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف المتواتر فان انكاره يودي الى تكذيبه عليه السلام لانه كالمسموع من فيه وجه قول الفريق الاخر ان الرواة في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيتمكن فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده ولا يمكن اعتبار هذه الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا يوثر في اسقاط العمل فهذه اولى فيجب اعتبارها في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت علم طمانينة يقرب الى اليقين فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد فلهذا يجوز الزيادة به على الكتاب مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وبرجمه عليه السلام ماعزا والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات على قوله الزانية والزاني فاجلدوا وقوله تعالى وارجلكم وقوله عز اسمه فصيام ثلثة ايام فان هذه النصوص مطلقة وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرط عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا قوله او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد اما صورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول وهو كل اي خبر الواحد كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر والمشهور وقوله الواحد او الاثنان اشارة الى رد قول من فرق بين الواحد والاثنين مثل الجبائي من المعتزلة فيقبل خبر الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الدين لما كان اهم من المعاملات كان اولى باشتراط العدد والى رد قول من اشترط الاربعة متمسكا بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في الشهادة وهو الاربع الا انا نقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتا بالاول لم يكن في اشتراطه فائدة واشتراطه في المعاملات على خلاف القياس قوله وانه يوجب العمل اي خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين والطمانينة بل يوجب الظن وهو مذهب جملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس من ابى جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبائي وجماعة

زردشت
الجبائي
عدد ثم
الجبائي

من المتكلمين متمسكين بان صاحب الشرع قادر على اثبات ما شرع باوضح دليل فلا ضرورة له في التجاوز
عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن بخلاف المعاملات فان فيها ضرورة فانا نعجز عن اظهار كل حق بطريق
لا شبهة فيه فلهذا قبل خبر الواحد فيها ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني والروافضة محتجين بقوله
ولا تقف ما ليس لك به علم اى لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يوجب اتباعه في العمل وذهب
اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها يوجب علم اليقين لانه لو لم يفد العلم لما
جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع
فيلزم افادة العلم لا محالة وهذا معنى قول الشيخ وقيل لا عمل الا عن علم بالنص فلا يوجب العمل او يوجب العلم
لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم اللازم هو العلم والملزوم العمل ~~قوله لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم~~
~~اللازم هو العلم والملزوم هو العمل~~ وقوله لانتفاء اللازم راجع الى قوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى
اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم وهو العمل وقوله لثبوت الملزوم راجع الى قوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم
وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم تمسكت العامة بالكتاب
والسنة والاجماع وفي بعض نسخ المنار والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين
اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا يكتمونه فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد ونهيا عن الكتمان لما مر
في الجمع المضاف الى جماعة وهذا لان كل واحد انما يخاطب بما في وسعه وليس في وسع كل واحد منهم جميعهم حال البيان
ذاهبين الى كل واحد من الخلق شرقا وغربا للبيان فتعين ان الواجب على كل واحد منهم البيان ضرورة ولما
فرض البيان على كل واحد دل ان السامع مامور بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لا يخلو عن فائدة
ولا فائدة سوى هذا وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب على كل طائفة
خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة والطائفة
منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين ههنا واذا وجب ههنا وجب مطلقا
اذ لا قائل بالفرق وان المفسرين اختلفوا في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد
وقال عطاء للاثنين وقال الزهري للثلاثة وقال الحسن لعشرة ولم يقل احد بالزيادة على العشرة
والخبر وان رواه عشرة لا يخرج عن حيز الاحاد لبقاء توهم الكذب فعلم ان قول الطائفة موجب
للعلم الا لا يفيد الدعوة واما السنة فقبول رسول الله خبر سلمان وبريرة في الهدية والصدقة

والملوك يهدون الى على ايدي الرسل وكان يقبل قولهم والظاهر ان الاهداء منهم لم يكن
على ايدي قوم خرجوا عن حد الاحاد وقد اشتهر بطريق التواتر انه بعث الافراد الى الافاق
لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن ودحية بكتابه الى قيصر بالروم وحذافة
السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الى النجاشي وحاطب بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب
الاسكندرية وولى على الصدقات عمر وقيس بن عاصم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء
ليدعوا الى دينه وليقيموا الحجة ولم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد عددا يبلغون
حد التواتر ولو احتاج في كل رسول الى انفاذ التواتر معه لم يف بذلك جميع الصحابة ولخلت
دار هجرته اى المدينة عن اصحابه وتمكن منه اعداؤه وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد
موجب العمل مثل التواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة كذا ذكر الغزالي
وصاحب القواطع واما الاجماع فهو ان الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها في وقائع خارجة
عن الحصر من غير نكير منكر فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها فمنها ما اشتهر
من عمل علي برواية المقداد في حكم المذي ومنها ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر
رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش قبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة
التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وطاوس وسعيد بن المسيب
وفقهاء الحرمين وفقهاء الكوفة وفقهاء البصرة وتابعيهم وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير
انكار عليهم من احد في عصر وكذا الاجماع منعقد على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه
قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته
والاخبار بان الشيء او هذه الجارية اهدى اليك فلان واجمعوا على قبول قول المفتي للمستفتي
مع انه قد يجيب بما بلغه من الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين
والدنيا جاز في سائر المواضع وما ذكروا من الفرق بين المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة
فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام واما الجواب عن تمسكهم بالآية فنقول لا نسلم ان المراد منها
المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين
او فروعه وقيل المراد منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما تحقق على انا ما اتبعنا الظن فيه

وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم وعبد الرحمن بن عوف واسامة بن زيد وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم صح

واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في الاخبار كتحققها في المعاملات صح

دائما اتبعنا الدليل القاطع الذى يوجب العمل بخبر الواحد من الآية والسنه المتواترة والاجماع وما حكى
عن بعض المحدثين انه يوجب العلم لعلهم ارادوا انه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم
الوجوب بدليل قاطع او جبه او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر
وباطن وانما هو الظن قوله والراوى ان عرف بالفقه اعلم ان الراوي نوعان معروف ومجهول فالمعروف
نوعان من عرف بالفقه والتقدم فى الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة اعنى ابن مسعود
وابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم وزيد بن ثابت وابى بن كعب ومعاذ بن جبل وابى موسى الاشعرى
وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا وترك
القياس به وقال مالك القياس يقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع الصحابه والاجماع اقوى
من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتا به وايضا قد اشتهر من الصحابه الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد فان
ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروى من حمل جنازة فليتوضا قال الزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة
ورد عمر رضى الله عنه حديث فاطمة بنت قيس بالقياس ولان القياس اثبت من خبر الواحد لجواز السهو
والكذب على الراوى ولا يوجد ذلك فى القياس ولان القياس لا يحتمل التخصيص والخبر الواحد يحتمله
فكان غير المحتمل اولى ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام ولا احتمال للخطا فيه وانما
الشبهة فى طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلام والقياس
محتمل باصله اذ كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر فى الحكم ويحتمل ان لا يكون فكان
الاحتمال الثابت فى الاصل اقوى فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا اولى ولان الصحابة باجمعهم كانوا
يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فان ابا بكر رضى الله عنه نقض حكما حكم برايه بحديث
سمعه من بلال وترك عمر رضى الله عنه رايه فى الجنين وفى دية الاصابع حتى قال كدنا ان نقضى فيه برأينا
وفيه سنة رسول الله بحديث الغرة فى الجنين وان كان مخالفا للقياس لان القياس فيه ان كان حيا
وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب شئ وترك ابن عمر رضى الله عنه رايه فى المزارعة بالحديث الذى
سمعه من رافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة وأما ما تمسك الخصم من رد الصحابه بالقياس فليس
اى المزارعة والمعاملات
كذلك بل ردوه لتهمه لعدم فقه الراوى او لمعان عارضة نذكرها واما قوله لان القياس حجة بالاجماع
جم
وفى اتصال خبر الواحد شبهة تساقط لان خبر الواحد حجة ايضا بالاجماع والشبهة فى القياس اكثر منها فى

خبر الواحد فكيف يكون اقوى واما قوله لاحتمال السهو والكذب فى الخبر الواحد معارض باحتمال كون
الحكم غير متعلق بالوصف فى القياس واما قوله الخبر يحتمل التخصيص والقياس لا قلنا الكلام فى خبر يخالف
القياس وفى هذه الصورة لا احتمال والثانى من عرف بالعدالة والضبط ولم يعرف بالفقه اى قليل الفقه
مثل ابى هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول عليه السلام فى الحضر
والسفر ولكنه لم يكن من اهل الاجتهاد فما وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة
وهو انسداد باب الراى وجه عدم القبول عند انسداد باب الراى ان ضبط الحديث عظيم الخطر لانه عليه السلام
قد اوتى جوامع الكلم والوقوف على كل معنى ضمنه فى كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة وقد
كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء فى كثير من الاخبار امرنا النبى عليه السلام بكذا ونهى عن
كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوى نقل معنى كلام الرسول بعبارة لا تنظم المعانى التى انتظمها عبارة
الرسول لقصور فقهه عن دركها فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فان الشبهة
ليست الا فى الوصف وهى هنا تمكنت فى متن الخبر بعد ما تمكنت فى الاتصال فكان فيه شبهتان
وفى القياس واحد فيحتاط فى مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس ولانه لو
انسد بالعمل به باب الراى صار الحديث ناسخا للكتاب والسنه المشهورة وهو قوله تعالى فاعتبروا
يا اولى الابصار والسنه وهى حديث معاذ وغيره فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس ومعارضا
للاجماع فان الامة اجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاة القياس حدثوا
بعد القرون الثلاثة فلا يعبا بخلافهم وذلك مثل حديث المصراة روى ابو هريرة رضى الله عنه ان
النبى عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان
يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى
من اشترى محفلة فهو باحد النظرين ثلثة ايام الحديث التصرية فى اللغة الجمع يقال صريت الماء
اى جمعته والمراد بها فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل المشترى انها
غزيرة اللبن والتحفيل بمعناها وقوله باحد النظرين قيل النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر
الثانى عند الحلبة الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبائع بالرد
والفسخ ثم الشافعى جعل التصرية عيبا حتى كان للمشترى الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله متمسكا

اى لا يترك بشئ الا بالضرورة
يعنى تركه بالضرورة لا لشئ آخر

بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين حتى ترك القياس به وعندنا التصرية ليست بعيب وليس
للمشترى ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع وبقلة اللبن لا تفوت صفة
السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا تنعدم صفة السلامة فبقلتها اولى فاما الحديث فمخالف للقياس
من وجوه احدها ان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع
ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه الضمان
وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه مخالف للقياس فيكون ناسخا للكتاب كما ذكرنا والثاني
ما روى ان الخراج بالضمان والشاة كانت في ضمان المشترى فوجب ان يكون النفع له ايضا وليس عليه
ان يرد عوضه الى بايعها والثالث ان في الخبر تقويم القليل والكثير قيمة واحدة وذلك محال والرابع ان ثمن
الشاة ربما يبلغ صاعا من تمر وربما ينقص منه فاذا قد وجب عليه ان يرد الشاة الى البائع مع ثمنها او اكثر
منها وهذا محال كذا في اصول الفقه لعبد السلام المؤذنى فان قيل قد عملتم بخبر القهقهة على
مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهنى وانه لم يعرف بالفقه فخبر المصراة اولى بالقبول لان
راويه ابو هريرة وهو اعلى رتبة من معبد قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابى موسى
الاشعرى وجابر وانس وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبراء الصحابة والتابعين فلذلك
وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوى لتقديم الخبر على
القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين
فاما عند الكرخى ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى بشرط التقديم بل يقبل خبر كل عدل ضابط
اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس قال ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير
من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير
المعنى ولان القياس يوجب وهنا في رواته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب قبوله والدليل
على صحة هذا ان عمر رضى الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين
ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ومعلوم انه لم يكن من فقهاء الصحابة
ولم ينقل هذا التفصيل عن اصحابنا ايضا الا ترى انهم عملوا بخبر ابى هريرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا
وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن ابى حنيفة انه قال

ما جاءنا عن الله ورسوله فعلى الراس والعين فثبت ان هذا قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة و
اشباهه فقال انما ترك اصحابنا العمل به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم والسنة المشهورة الموجبة لايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا
له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث ولمخالفته الاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة
عند فوات العين لا لفوات فقه الراوى او يحمل على انه كان ذلك قبل تحريم الربا بان جوز في المعاملات
امثال ذلك ثم نسخ على انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد
كان يفتى في زمان الصحابة وما كان يفتى في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من علية
الصحابة وقد دعا النبى عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له حتى انتشر في العالم ذكره فلا وجه الى رد حديثه
بالقياس قوله وان كان مجهولا الى اخره اتفقت عامة السلف وجماهير الخلف على عدالة جميع الصحابة
لان عدالتهم ثبتت بتعديل الله تعالى قال تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم
باحسان رضى الله عنهم الاية وبقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لا اهتداء
من غير عدالة واما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على التاويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان ما صار اليه
اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابى فذهب عامة
اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعى الى ان من صحب النبى عليه السلام لحظة فهو صحابى وذهب جمهور
الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبى عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التتبع والاخذ منه ولهذا
لا يوصف من جالس عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا اطال المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التتبع
والاخذ لذلك المدة ويقال ادناها ستة اشهر وعن سعيد بن المسيب انه قال لا يعد من الصحابة الا من اقام مع
الرسول سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين واذا عرفت هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول
لا يكون من الصحابة لان المراد من المجهول من لم يعرف ذاته الا برواية الحديث الذى رواه ولم يعرف عدالته
ولا فسقه ولا طول صحبته واليه اشار بقوله ولم يعرف الا بحديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة
بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم قوله كوابصة بن معبد بن عبيد بن قيس بن
كعب نزل بالكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامر النبى عليه
السلام ان يعيد ولم يعمل ابو بكر بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة والاجماع

لحديث المصراة ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوجه ان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به
او سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم روايته صار حديثه مثل حديث المعروف لان السلف اهل فقه وعدول لا يتهمون
بالتقصير في امر الدين فلما قبلوا دل انه صح عندهم انه مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا السكوت
في موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا بالمسموع وللموتي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة
ما لو قبلوه وان اختلفوا في قبوله اي في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك يقبل عندنا
لانه لما قبل بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان بن الاشجع بن ريث
بن غطفان ابي محمد وهو ما روي ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات
عنها فلم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأيي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ
فمن ابن ام عبد ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح صاحب راية
الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك وقد كان (لا النقص والتجاوز)
هلال بن مرة (زوجها) مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه وقبل حديثه
ورده علي رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته
القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب مقابلته عوضا كما لو طلقها
قبل الدخول بها وجعل القياس اولى من رواية هذا المجهول وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه
كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه ولما اختلف في قبوله اخذنا به لما ذكرنا ولم يعمل الشافعي
بهذا القسم لانه خالف القياس عنده قوله وان لم يظهر من السلف اي ان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف
الا الرد وهو الوجه الرابع لا يجوز العمل به اذا خالف القياس لاتفاقهم على رده ويسمى هذا النوع منكرا و مستنكرا
لان اهل الحديث والفقه لم يعدوا صحته وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ~~ان زوجها اخبر~~
ان زوجها طلقها ثلثا ولم يقض النبي لها النفقة والسكنى فرده عمر وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا
بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا
وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص لتلا النص وروى
السنة وهو القياس على الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس وذكر
الطحاوي في شرح الاثار انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها النفقة والسكنى ورده ايضا غير عمر مثل اسامة بن زيد
وابي سلمة عبد الرحمن وابي اسحق والاسود وسعيد بن المسيب والنخعي والثوري ورد عمر كان بحضرة الصحابة
ولم ينكر ذلك عليه احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم فلم يجز العمل به قوله وان لم يظهر اي لم يظهر حديثه
في السلف ولم يظهر منهم رد ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به اذا لم — جايز ص
يخالف القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة
في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره فيجوز العمل به ان وافق القياس ولكن
لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا ذكره شمس الائمة فاما رواية مثل
هذا المجهول في زماننا فلم يقبل ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل الزمان فان قيل اذا وافق — ملزام
القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا فائدته جواز اضافة الحكم اليه
فلا نتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث قوله وانما جعل الخبر الى اخره قوله العقل
نور اي في بدن الادمي وقيل محله الراس وقيل محله القلب يضيء به اي بذلك النور انما سماه نورا لان النور
هو الظاهر المظهر فكذلك العقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عين الباطن وقوله يبتدأ به مسند الى الظرف
وهو الجار والمجرور والجملة صفة لطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي اليه الى حيث وفي فيدركه الى
المطلوب وفي بتامله الى القلب يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا
قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل
فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى ساير
اوصافه التي لا بد للبناء منه واما شرط العقل لان الخبر كلام والكلام في العرف ما هو صوت وهي ان ينتظم
من حروف متهجاة ومعنى وهو ان يدل على مدلول والدلالة على المعنى لا توجد الا بالعقل لان الكلام وضع لاظهار
المعنى الذي وقع في القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى بغير عقل الا ترى ان
من الطيور قد يسمع ~~منه صوت منها~~ حروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لا كلاما لعدم صدورها عن تمييز وعقل
ولهذا لا يجب سجدة التلاوة بقراءة الببغاء عند اكثر المحققين فعرفنا ان معنى الكلام في الشاهد ما يكون
مميزا بين اسماء الاعلام والتمييز الذي يتم به الكلام لا يكون الا بعد العقل فلذلك شرطناه في المخبر ليكون خبره
كلاما قوله والشرط الكامل منه الى اخره اعلم ان العقل معدوم فينا جبلة ثم يحدث شيئا فشيئا وهو متفاوت

بقسمة الله وتقديره فعلق الشرع الاحكام باذنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذى هو دليل
عليه مقامه تيسيرا علينا والمطلق من كل شىء يقع على الكامل منه فشرطنا لوجوب الاحكام وقيام الحجة كمال
العقل فلم يقبل خبر الصبى والمعتوه لان الشرع لما لم يجعلهما وليا فى مالهما لنقصان عقلهما ففى امر الدين
اولى ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل روايته وان لم يفوض اموره اليه لان ذلك لحق المولى لا لنقصان فى العقل
فلا يظهر ذلك فى امر الشرع وذكر بعضهم ان رواية الصبى اذا كان مميزا ووقع فى ظن السامع صدقه مقبولة لان
خبره فى المعاملات والديانات مقبول مع تحكيم الراى فكذا هذا الا ترى ان اهل قباء قبلوا اخبار ابن عمر
رضى الله عنه بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة ولم ينكر عليهم رسول الله والاصح هو الاول لان
المعتمد فى قبول خبر الواحد اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه رجع الى رواية صبى ولان على الصبى حالة اللهو
واللعب والمسامحة والمساهلة فيعتبر بما هو الغالب من حاله احتياطا فى امر الرواية واما اهل قباء
فالصحيح ان الذى اتاهم انس او كان ابن عمر رضى الله عنه بالغا يومئذ لان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون
بالغا وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ فلو كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده تقبل خلافا لقوم
اذ لا خلل فى تحمله لكونه مميزا ولا فى روايته لكونه عاقلا الا ترى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان
كان التحمل قبله فكذا الرواية ويدل اجماع الصحابة على خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم
من احداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه وقبله وتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس
الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول رواية ما تحملوه فى الصبا بعد البلوغ ثم قيل اقل مدة يصير الصبى
فيها اهلا للتحمل اربع سنين والاصح ان لا تقدير وكذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما
عند الرواية كما فى الشهادة قوله والضبط فكذا ضبط الشى لغة حفظه بالحزم ومنه الاضبط للذى يعمل
بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه بان يصرف همته اليه ويقبل بكليته عليه ويدرك مجلس السماع
من اوله الى اخره فان الرجل قد ينتهى الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام فربما يخفى على المتكلم هجومه لبعيد
عليه ما سبق من كلامه فيطلب السامع الاحتياط فى مثله ثم فهم معناه الذى اريد به يعنى معناه اللغوى والشرعى
جميعا ثم حفظه ببذل مجهوده اى حفظ الكلام ببذل الطاقة فى حفظه بان تكرره الى ان يحفظه ثم الثبات على
الحفظ بمحافظة ذلك الكلام بان يعمل بموجبه ويذاكره بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورثان النسيان
على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه انى لا انساه ولا يسامح فى حفظه بل يذاكره دائما معتقدا انى

انى اذا تركت المذاكرة نسيته اذ الجزم بسوء الظن الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه ولهذا كان
ابن مسعود رضى الله عنه اذا روى حدثنا اخذه البهر وجعلت فرايصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه
مع انه فى اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة وهذا الضبط نوعان ضبط لفظ الحديث ومعناه
لغة من غير تحريف وتصحيف مثل ان يعلم ان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل بالرفع او بالنصب فان معناه
على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة فهذا هو ضبط الصيغة بمعناه لغة والثانى ان يضم
الى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس
مثلا وان يعلم ان حرمة القضاء فى قوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان متعلقة بشغل القلب وهذا الضبط
اى ضبطه بمعناه اللغوى والشرعى الكامل من النوعين ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية الفقيه
ويرجح رواية الفقيه عليه لفوات كمال الضبط فى غير الفقيه ولكن يقبل خبر غير الفقيه لوجود اصل الضبط ولم يقبل
خبر من اشتدت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب او مساهلة ومجازفة وان وافق القياس لفوات
اصل الضبط والمساهل الذى لا ياخذ فى الامور بالحزم والمجازفة التكلم من غير خبرة وتيقظ فارسى معرب قوله
والعدالة العدالة لغة ضد الجور وهو الانصاف والاستقامة يقال فلان عادل اى مستقيم السيرة فى الحكم
بالحق وفى الشريعة عبارة عن استقامة السيرة والدين وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذى جعل له و
حاصلها يرجع الى هيئة راسخة فى النفس تحملها على ملازمة التقوى والمروءة جميعا وهى نوعان قاصر وهو ما ثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبذلك
العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل
وانه داع الى الهوى بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق فى خبره بين الوجود
والعدم من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة وهو ان يكون مجتنبا من ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر
حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته وكذا لو اصر على صغيرة وهذا هو النوع الثانى من العدالة ولهذا لم يقبل
خبر الفاسق والمستور الذى لم يعرف عدالته ولا فسقه فى زماننا اما لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل
عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة فان غير المعصوم لا يخلو عن زلة فاشتراط التحرز عن جميعها
سد لباب الرواية فاما الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفوا واختلفت
الامة فى الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل

النفس المومنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم اي الظلم في بيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعن علي انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب
الخمر وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كبيرة قوله والاسلام انما شرط الاسلام لان الباب باب الدين والكافر
ساع فيما هدم الدين لانه يعاديه فيثبت بالكفر تهمة الكذب لا النقصان في عقله وضبطه ولهذا ردت شهادة الكافر
على المسلم وهو نوعان ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام بغير من الوالدين من غير ان يوجد
منه فلا يكتفى بهذا النوع في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو النوع الثاني وهو ما ثبت بالبيان اجمالا بان يصف الله
تعالى كما هو باسمائه وصفاته والاقرار بملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والقدر خيره وشره من الله وقبول
احكامه الا ان يظهر اماراته نحو اقامة الصلاة بالجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فحينئذ لا يشترط البيان
للكمال ويكون ذلك بمنزلة البيان منه في الحكم بكمال ايمانه قوله والشرط فيه البيان اجمالا هذا رد لما قال بعض المشايخ
ان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكتفى لكمال الاسلام بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار
به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا وقلنا اشتراط الوصف على التفصيل
لصحة الاسلام متعذر لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة واكثرهم لا يقدرون على ذلك
فيشترط للكمال لما لا يودي الى الحرج وهو ان يصدق ويقر اجمالا بما يجب الايمان به فهذا القدر
يكفي لثبوت حقيقة الايمان الا ترى ان النبي عليه السلام استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية
الهلال عن ذكر الجملة دون التفسير حيث قال اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال
الله اكبر يكفي المسلمين احدهم وحين ساله جبرئيل عليه السلام عن الايمان والاسلام تعليما للناس معالم
الدين بين هو عليه السلام على سبيل الاجمال قوله فلهذا اي فلاجل ان الاسلام والعدالة والعقل
والضبط شرط قبول الخبر لا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام وخبر الفاسق لعدم العدالة وخبر
الصبي والمعتوه لعدم كمال العقل وخبر من الذي اشتدت غفلته اما خلقة او مسامحة لعدم
الضبط وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن
لم تقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر لا يشترط في الخبر اما الاعمى فلان الشرط في
الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى والعبد والمراة والمحدود في القذف
فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق ينعدم الولاية اصلا وبالانوثة ينتقص الولاية وكذا

بحد القذف ايضا وروى الحسن عن ابي حنيفة ان المحدود في القذف لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم
بكذبه بالنص وقوله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون وفي ظاهر المذهب مقبول الرواية بعد التوبة
فان ابا بكرة مقبول الخبر وقد اقيم عليه الحد ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعدما اقيم عليه
الحد ام قبله بخلاف الشهادة فان رد الشهادة من تمام حده ثبت ذلك بالنص ثم التائب من الفسق والكذب
يقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله فانه لا يقبل روايته ابدا وان حسنت
توبته كذا ذكره احمد بن حنبل والشيخ البخاري وابو بكر الصيرفي وابو المظفر السمعاني وكذا ذكره ابو عمرو
في كتاب معرفة انواع الحديث قوله والثاني في الانقطاع اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة
بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن قوله اما الظاهر الى قوله واما الباطن اي الانقطاع
الظاهر فهو المرسل من الاخبار والارسال خلاف التقييد لغة وسمي هذا النوع الذي نحن بصدده
مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ترك
التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول فيقول قال رسول الله كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب
ومكحول الشامي وابرهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراويين
مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم فان ترك اكثر من
واحد فهو المسمى بالمعضل عندهم والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين والمرسل اربعة اقسام بالمعضل
ما ارسله الصحابي وهو مقبول بالاجماع حملا لروايتهم على السماع اذ الاصل فيهم السماع لتحقق
الصحبة في حقهم الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير وعن الشافعي رحمه الله انه قال مراسيلهم مقبولة
الا ان اعلم انه ارسله كذا في المعتمد والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب
مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث
لا يقبل اصلا وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تايد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول
صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي عمن فيه علة من جهالة او غيرها
او اشترك في ارساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله بوجه اخر بان
اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى وقال ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب
لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد تمسك من ابى قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف

في الراوي ولا طريق لمعرفتها اذا كان الراوي غير معلوم فاذا لم يذكر الراوي لا يحصل العلم به ولا باوصافه
فيتحقق انقطاع الخبر عن الرسول فلا يكون حجة ولا معنى لقول من يقول رواية العدل تعديل له وان لم يذكر
اسمه لان طريق معرفة الجرح والتعديل الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند
غيره بان يقف منه على ما كان الآخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروي له وكيف يجعل رواية
العدل تعديلا وقد رووا احاديثا وقديما عمن لم يحمد في الرواية امره قال الشعبي حدثني الحارث وكان
والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة
وقال ما رايت احدا اكذب من جابر وروى الشافعي عن ابرهيم بن محمد بن ابي يحيى الاسلمي وكان قدريا رافضيا
ورضي بالكذب وروى مالك عن عبد الكريم ابي امية البصري ممن تكلموا فيه وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن
بن عمارة وعبد الله بن المحرر وغيرهما من المجروحين فحينئذ لا يمكن ان يجعل الارسال تعديلا للمروي عنه
بخلاف ما اذا اسند وهو عدل لانه يمكن للمروي له ان يتامل فيه فان سكنت نفسه الى قوله قبله والا تفحص عنه
وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اجماع الصحابة على قبول روايات
ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة وكانوا يرسلون ولم يرو عن احد منهم انكار
ذلك وتفحص انهم رووا عن رسول الله بواسطة او غير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على قبوله ولا يقال
قبول مراسيل الصحابة مسلم لثبوت عدالتهم قطعا انما الكلام في مراسيل من بعدهم لانا نقول لا فرق بين
الصحابي والتابعي لان عدالة التابعين ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين
اي كبارهم
مثل عطاء بن ابي رباح وسعيد بن المسيب وبعض الفقهاء السبعة والشعبي والنخعي وابي العالية والحسن
وامثالهم فانهم كانوا يرسلون ولا نظن بهم الا الصدق والثاني ان العلماء من لدن رسول الله الى يومنا كانوا
يرسلون من غير تحاش وامتناع وملاؤا الكتب منها ولم يرو من احد من الامة الانكار عليهم وكان ذلك اجماعا
منهم على قبوله واما الدليل المعقول فهو ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل
اعتمادا على صحته واذا لم يتضح له الامر نسب المروي الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه ويضيف الطعن اليه
عند ظهور زيافته قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله سمعته
من سبعين او اكثر واذا كان كذلك وجب قبول ارساله حملا لامره على الوجه المعتاد الا ترى انه لو اسند الى
غيره قبل اسناده والظن به الكذب على المروي عنه فلان ان لا يظن به الكذب على رسول الله مع قوله عليه السلام

من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار كان اولى والثالث ما ارسله العدل في كل عصر فهو حجة
عند الكرخي ويقول من يقبل روايته مسندا يقبل مرسلا للمعنى الذي بينا وقال ابن ابان لا يقبل لان الزمان
زمان الفسق وفشو الكذب بشهادة الرسول فلا بد من البيان حجة لو كان المرسل ثقة عدلا وقد روى
الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن وامثاله من المشهورين تقبل ارساله وقيل الصحيح ان
مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية عمن ليس بعدل ومرسل من كان بعدهم ليس بحجة
الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عن عدل والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه فهو حجة عند من يقبل
المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود لان حقيقة الارسال يمنع القبول
وشبهته يمنع ايضا احتياطا وعامتهم على انه حجة لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق و
الساكت لا يعارض الناطق وذلك مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة
وسفيان الثوري مرسلا قوله واما الباطن الى آخره القسم الثاني الانقطاع الباطن وهو نوعان انقطاع
لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه التي ذكرنا من العدالة والاسلام والضبط والعقل والثاني
انقطاع بالمعارضة وهي ان يعارض الخبر دليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع معنى ضرورة اما الاول فمثل
خبر الكافر فانه لا يقبل لعداوته في امور الدين وكذلك في طهارة الماء ونجاسته الا انه اذا وقع في قلب السامع
انه صادق فيما يخبر بنجاسة الماء فالافضل ان يريق الماء ثم يتيمم ولا يجوز الصلاة بالتيمم قبل الاراقة لانه
لا عبرة بخبره في باب الدين اصلا فبقي مجرد غلبة الظن وذا لا يجوز الصلاة بالتيمم مع وجود الماء بخلاف
خبر الفاسق فان هناك يلزمه ان يتوضأ به اذا وقع في قلبه انه صادق في الاخبار بطهارة الماء فاما في الاخبار
بنجاسته مع وقوع الصدق في قلبه فالاولى ان يريق الماء ثم يتيمم وان لم يرق الماء جازت صلاته ويلحق به
صاحب الهوى فان المختار عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس اليه وعلى ائمة الفقه والحديث
اي البدعة
هذا مهم
كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله وانما قبلنا شهادتهم
اي الافتراء
في حقوق الناس لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه الا ترى ان منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا وذا
يمنعه عن الكذب فلم يتمكن تهمة الكذب في شهادته بخلاف الخطابية وهم صنف من الروافض فانهم يجوزون اداء
الشهادة زورا لموافقيهم على مخالفيهم وقيل يعتقدون الشهادة لمن حلف عندهم انه محق فيتمكن تهمة الكذب
في شهادتهم الهوى ميلان النفس الى ما يستلذ به من الشهوات من غير داعية الشرع وخبر الفاسق ليس

بحجة في الدين اصلا ولو اخبر بنجاسة الماء وطهارته او بحل الطعام والشراب وحرمته يحكّم السامع رايه في ذلك
فان وقع في قلبه صدقه فعليه ان يعمل بخبره والا لا يعمل به وزعم بعض المشايخ ان في روايته يجب تحكيم الراى
كما في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته لان كل واحد امر ديني والصحيح هو الاول لان الاخبار بنجاسة الماء وطهارته
امر خاص يتعرف من جهته لا من جهة غيره فكان مخصوصا به لتعذر الوقوف عليه من جهة غيره فوجب التحري في خبره
للضرورة ولا كذلك في رواية فان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية فلا ايصار الى روايته اصلا غير ان
الضرورة في حل الطعام غير لازمه لان العمل بالاصل ممكن فلم يجعل فسقه هدرا بل جعلناه معتبرا حتى وجب ضم
التحري اليه بخلاف خبره في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات التي لا الزام فيها حيث يجوز الاعتماد
على خبره من غير وجوب ضم التحري اليه لان الضرورة ثمه بسكون الهاء لازمة لكثرة وجودها ولا يوجد في كل موضع عدل
يرجع اليه ولا دليل هناك يعمل به سوى الخبر فاعتبرنا خبره مطلقا فيها ويلحق به خبر المستور وهو الذي لم
تعرف عدالته ولا فسقه فانه كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وفي رواية الحسن
عن ابي حنيفة المستور كالعدل في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وروايةالاخبار لثبوت العدالة ظاهرا
لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وهكذا نقل عن عمر رضي الله عنه وهذا تعديل من
صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل الشرع اولى من تعديل المزكي ولكن الاصح ما ذكره محمد في الكتاب
لان الفسق في اهل هذا الزمان غالب فلا يعتمد على روايته ما لم تثبت عدالته كما لا يعتمد على شهادته
في القضاء قبل ظهور عدالته لحديث عباد بن كثير ان النبي عليه السلام قال لا تحدثوا عمن لا تقبلون
بشهادته ولا يلزم عليه رواية العبد فانها تقبل مع ان شهادته لا تقبل لان في الحديث اشارة الى عدم
قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل كالفاسق والعبد لا شهادة له فلا يتناوله الحديث كذا ذكر
شمس الائمة وخبر الصبي والمعتوه في الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته كخبر الكافر لعدم العقل وولاية
الالزام لان الولاية المتعدية فرع ولاية القاصرة على نفسه وليس له ولاية على نفسه فكيف تثبت متعدية
وخبر المغفل اي شديد الغفلة وهو الذي يظهر على طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال مثل
خبر الصبي والمعتوه لان جهة السهو والغلط في روايته يترجح باعتبار الغفلة كما ترجح جانب الكذب
باعتبار الفسق وكذلك خبر المساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يشتغل بالتدارك
بعد ان يعلم به مثل خبر المغفل اذا ظهر ذلك في اكثر امورهم والثاني الانقطاع بالمعارضة وهو اربعة اوجه

احدها ما خالف الكتاب فانه يكون مردودا منقطعا لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض
بين القطعي والظني بيانه ان خبر الواحد اذا ورد مخالفا للكتاب ان امكن تاويله من غير تعسف يقبل
على التاويل الصحيح وان لم يمكن الا بتعسف لم يقبل بلا خلاف لانه ظني فلا يقابل القطعي ولا يجوز تاويله
لانه لو جاز مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او
ظاهره فكذلك عند ناحتى لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز كما لا يجوز ترك الخاص من الكتاب
وعند الشافعي رحمه الله وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء
على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا يوجب اليقين عندهم فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل
الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله
والاصح انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في الخبر فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيهما
من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض واحتمال ارادة المجاز دون النظم والعبارة والشبهة في خبر
الواحد في النظم والمعنى جميعا لان المعنى تابع اللفظ في الثبوت ولهذا لا يكفر منكر نظمه ولا منكر معناه
بخلاف منكر العام والظاهر فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا ترجيحه على ظاهر
الكتاب لان فيه ترك الدليل الاقوى بالاضعف وذا لا يجوز والدليل عليه ان عمر وعائشة واسامة ردوا
خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم حتى قال عمر لا ندع كتاب ربنا
وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ~~انسيت ام حفظت~~ ومثاله حديث مس الذكر
وهو ما روي انه عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضأ فانه مخالف لقوله تعالى رجال يحبون ان
يتطهروا مدح الله المتطهرين بالاستنجاء بالماء فانها نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرج
فلو جعل المس حدثا لا يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت التطهير
مع اثبات حدث آخر كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر ولكن الخصم يقول انا لا نجعله تطهيرا
عن الحدث ليكون المس منافيا له بل الاستنجاء تطهيرا عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب و
باعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل كانوا فيه سواء وهذه
الطهارة لا تزول بالمس كما لو فسا او رعف بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب واجيب عنه
بان الله تعالى جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا فينبغي ان يكون تطهيرا حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثا

والنقض صح

لايكون تطهيرا من كل وجه وفي هذا الجواب نوع ضعف وقيل في جوابه الاستنجاء من حيث انه تطهير حقيقي
لايوجب المدح كما في غسل الثوب النجس وانما يوجب استحقاق المدح اذا كان منضما بالطهارة المبيحة للصلاة
فثبت ان استحقاق الثناء بالطهارة الحكمية لابنفس الاستنجاء فيكون منافيا لما يكون سببا لاستحقاق الثناء
فان قيل في حالة الاستنجاء لايكون منافيا للطهارة المعدومة قلت يجوز ان يستنجي بعد الطهارة فاندفع به
ما قلتم اونقول وان كان طهارة حقيقية لكنه ملحق بالحكمية لانها لايعتبر بدون الحكمية والتقريب ظاهر ولقائل
ان يقول تبطل الطهارة الحكمية الحاصلة قبله عند الخصم فلا يندفع به السوال وقوله ملحقة بالحكمية فالخصم يقول لا نسلم
ان المس ينافيه بل المس ينافي الطهارة الحكمية الاصلية لا الملحق كالغسل وكذلك قوله عليه السلام لا صلاة الا
بفاتحة الكتاب مخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القران وحديث التسمية في الوضوء مخالف لظاهر
قوله تعالى فاغسلوا الاية فلا يترك العمل بالكتاب بهذه الاحاديث وثانيها ما خالف السنة المشهورة لان الخبر
المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولم يجز بخبر الواحد فلا يجوز ترك الاقوى
بالاضعف وذلك مثل حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روى ابن عباس ان رسول الله عليه السلام قضى
بشاهد ويمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه
عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من وجهين
احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام يقتضي استغراق الجنس فمن
جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق والثاني ان الشرع جعل
الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر
وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا
الخبر المشهور فيكون مردودا وثالثها ان لايكون في حادثة يعم بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل
ما عم به البلوى لانه عليه السلام فيما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر
او الشهرة لحاجة الخلق اليه ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وهذا مختار الكرخي وجميع المتاخرين
من اصحابنا وعند عامة الاصوليين والشافعي وجميع اصحاب الحديث يقبل اذا صح سنده ومثاله حديث الجهر
بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فانه لما شذ مع اشتهار
الحادثة لم يعمل به وحديث مس الذكر الذي رواه بسرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع الحاجة الى معرفته

اذا القول بانه عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع عدم حاجتها ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة
اليه شبه المحال كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله ورابعها ان لايكون متروك المحاجة به عند ظهور الاختلاف
فان الصحابة اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين
وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا صح سنده
فخلاف الصحابي اياه وترك المحاجة به لايوجب رده لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي محجوج به
كغيره ومن رده احتج بان الصحابة هم الاصول في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال
بما ليس بحجة فترك المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ
ومثاله ما روى عن زيد بن ثابت عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا
في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة الى ان الطلاق معتبر بحال الرجال في الرق والحرية
كما هو مذهب الشافعي وذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما الى انه معتبر بحال المراة كما هو مذهبنا
وعن ابن عمر انه يعتبر بمن رق منهما ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالراي واعرضوا عن الاحتجاج
بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد منهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولئن ثبت فهو مأول بان
ايقاع الطلاق الى الرجال واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخيرين من اصحابنا اجاب
عن الاحاديث التي زيفت بهما بانها معارضة باحاديث اخر اقوى منها في الصحة فان حديث الجهر بالتسمية
معارض بما روى البخاري عن انس انه قال صليت خلف رسول الله وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فكانوا
يستفتحون القراءة بالحمد لله وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لايذكرون بسم الله الرحمن الرحيم
وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان مع انه
قد قيل كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي ع انه مأول بايقاع الطلاق الى الرجال قوله والثالث
في بيان محل الخبر اي القسم الثالث من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن بيان محل الخبر اي المحل الذي
جعل الخبر فيه حجة ثم خبر الواحد لما لم يفد اليقين لايكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على اليقين
وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فصار ذلك القسم باعتباره اربعة فصول الاول فيما خلص حقا لله
تعالى من شرائعه وهو نوعان ما ليس بعقوبة كالعبادات وغيرها من الشرائع وخبر الواحد حجة فيها
بلا شرط عدد وشرط بعضهم العدد ايضا استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له

غيره وابو بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى في الاستيذان
وهو قوله سمعت رسول الله يقول اذا استاذن احدكم صاحبه ثلاثا فلم يوذن له فلينصرف حتى روى معه
ابو سعيد الخدري واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا
فاذا لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلان لا يقبل في حق كل الامة كان اولى والحق ان العدد
ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الاحاد
من غير اشتراط العدد فانهم عملوا بخبر عائشة في التقاء الختانين ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق وذلك
حاصل عند انعدام العدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تاثير في انتفاء تهمة الكذب
واشتراطه في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى لا يعتبر في الرواية سائر ما يعتبر في الشهادة من الحرية
والذكورة والبصر وعدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليدين
فللتهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب في مثله الاشتهار وكذا ما نقل من الصحابة من اعتبار العدد فلقيام
التهمة في بعض الصور للاحتياط كما ان عليا رضي الله عنه كان يحلف الراوي للاحتياط والثاني ما هو عقوبة تسقط
بالشبهات كالحدود وخبر الواحد فيها حجة عند ابي يوسف وهو اختيار الجصاص وذهب الكرخي واكثر اصحابنا
الى انه ليس بحجة فيها وهو اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام احتج الفريق الاول بان الحدود شرع عملي فيجاز
اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع وتحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع في هذا الباب كتحقق الشبهة في البينات
واحتج الفريق الثاني بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه شبهة بالاتفاق فلا يجوز
اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى
فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقد انعقد الاجماع على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع
ويجوز ومن القول الاول فان خبر الواحد حجة ايضا بدلائل موجبة للعلم فكان مثل الشهادة ولا يقال بلغ صح
فعلى هذا القياس ينبغي ان يثبت بالقياس ايضا لان وجوب العمل بالقياس ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا وقد
اتفقوا انها لا تثبت به لانا نقول عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما تجب مقدرة مكيفة بحسب كل
جناية ولا مدخل للراي في معرفة ذلك فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه
اثبات كل حكم محض قوله الفصل الثاني في حقوق العباد التي فيها الزام محض كالبيوع والاملاك بلغ
المرسلة يشترط فيه العدد ولفظ الشهادة مع سائر شرائط الاخبار عند الامكان اذا كان المشهود عليه

مسلما فان كان كافرا لا يشترط الاسلام مع العدد وانما قلنا عند الامكان احترازا عما لا يطلع عليه الشاء ص
الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب في النساء في موضع لا يطلع عليه الرجال فان شهادة المراة من غير
اشتراط العدد جائز فيه وانما اشترط لفظ الشهادة والعدد لان التزوير والاشتغال بالحيل بين الناس
في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد ولفظ الشهادة توكيدا للخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيل
وفي التقويم ان اشتراط العدد ولفظ الشهادة باعتبار ان الشهادة شرعت لفصل منازعة ثابتة كانت
بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل بجنسه خبرا بل بنوع خبر ظهرت
مزيته في التاكيد على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب احتياط بزيادة العدد ولفظ الشهادة يصلح
للتوكيد فان العلم في اداء الشهادة شرط كما قال علي رضي الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا
فدع ولفظ الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها ماخوذة من المشاهدة وهي المعاينة وهي ابلغ اسباب
العلم وذكر فخر الاسلام والشهادة بهلال الفطر من هذا الفصل باعتبار ان الناس ينتفعون به فكان
الفطر من حقوقهم وكذا يلزم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا لا تصوموا الحديث
الفصل الثالث في حقوق العباد التي ليس فيها الزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة
والرسالات في الهدايا والشركات وخبر الواحد فيها حجة اذا كان المخبر مميزا عدلا كان او غيره صبيا
كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه
اذن له ووقع في قلبه صدقه يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة الداعية الى سقوط
شرط العدالة وسائر الشرائط سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان
ومكان ليبعثه الى وكيله او غلامه فلو شرط فيه سائر الشرائط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم ولان
في هذا القسم ليس شيء من معنى الالزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما
فلا يشترط فيه ما يشترط للالزام من العدالة وغيرهما الا ترى ان النبي عليه السلام كان يقبل خبر الهدية
من البر والفاجر وكذا الاسواق من لدن رسول الله الى يومنا هذا قائمة بعدول وفساق والناس يشترون
من الكل ويعتمدون خبر كل مميز بذلك الفصل الرابع في حقوق العباد التي فيها الزام بوجه
دون وجه كعزل الوكيل وحجر الماذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على
المسلم الذي لم يهاجر ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا من اهل الابلاغ بان قال الموكل او المولى

او الشريك او رب المال او الامام وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر ونحوها او ارسلتك الى فلان
لتبلغ عني فهذا الخبر لم يشترط فيه بالاتفاق لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة المرسل والموكل اذ الوكيل اليهم
في هذه الصورة مثل الرسول وان اختلفا في غيرها ثم في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فيمن قام
مقامهما وان كان المخبر فضوليا من عند نفسه فعند ابي حنيفة يشترط احد شطري الشهادة اما العدد
او العدالة وعند ابي يوسف ومحمد هذا الفصل والفصل الثالث سواء فيثبت الحجر والعزل بقول كل مميز
لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة وهذا
لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا عاما يعرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة لضاق
الامر على الناس فلم يشترط دفعا للحرج كذا في الاسرار فاما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات
فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه اذ لو توقف على العدالة يؤدي الى الحرج وتفويت المصلحة لان
انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة الحقت بالمعاملات وابو حنيفة
يقول ان هذا الفصل من الحقوق اللازمة التي يلزم على الغير فلا ينفرد بابطالها لان الموكل والمولى
يلزم الوكيل والعبد بالعزل او الحجر لزوم عهدة او فساد عمل فانه اذا انعزل الوكيل يقتصر الشراء
عليه ويلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم
من قبيل الالزامات ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى او من بمعناهما متصرف في حقه
بالعزل او الحجر او الفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجازة اذ لكل واحد من هؤلاء ولاية المنع
من التصرف كما له ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشرائع في المسلم الذي لم يهاجر لانه من حيث ان الشرائع
لم يكن ثابتة في حقه قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان تركها وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما
ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع والتزامه اولا لا يكون ملزما فشبهه الالزام يوجب اشتراط العدالة
والعدد وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر توفيرا للشبهين حظهما وفي لزوم الشرائع
بخبر الفاسق على المسلم الذي لم يهاجر اختلاف المشايخ فمنهم من قال ينبغي ان لا يجب القضاء عندهم لان هذا
من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق واكثرهم على انه على الاختلاف كالحجر والعزل قال شمس
الائمة والاصح عندي انه يلزمه القضاء عند الكل ههنا لان من يخبره فهو رسول رسول الله بالتبليغ قال
عليه السلام نضر الله امرأ سمع مني مقالتي الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا

هذا قوله والرابع في بيان نفس الخبر اي القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن بيان نفس الخبر وهو
اربعة قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد
فيه والائتمار به قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الاية وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام
آيات الحدث فيه ودعوى الكفار الهية الاصنام مع علمنا بانها جمادات ودعوى زرادشت وماني ومسيلمة زردشت خ
وغيرهم النبوة لعدم ايات التصديق من المعجزات وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان وقسم
يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه
محظور دينه وحكمه التوقف فيه لانه استوى الجانبان كيف وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق الاية وقسم يرجح
احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية فان جانب صدقه يرجح لظهور غلبة عقله ودينه
على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا علم اعتقاد لحقيته والمقصود ههنا هذا النوع وله اطراف
ثلاثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء وطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة اربعة اقسام
قسمان في نهاية العزيمة واحدهما احق من صاحبه وقسمان آخران يخلفان القسمين الاولين وهما من باب العزيمة
ايضا لكن على سبيل الخلافة فصار لها شبه بالرخصة اما الاولان احدهما ما يقرأه المحدث عليك من كتاب او
حفظ وانت تسمعه والثاني ما تقرأ عليه من حفظ او كتاب وهو يسمع ثم تقول له على طريق الاستفهام اهو كما قرأت
عليك فهو يقول نعم او يقول بعد الفراغ الامر كما قرئ علي من غير استفهام ثم قال عامة اهل الحديث الوجه الاول
احق لانه طريقة الرسول عليه السلام فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على الصحابة وهو ابعد من الخطأ والسهو
وهو المطلق والمشافهة اي مطلق قولك حدثني فلان او شافهني فهذا يدل على التكلم صدر منه وانت تسمع
لا على العكس وقال ابو حنيفة قراءتك على المحدث اقوى من قراءة المحدث عليك وانما كان ذلك احق لرسول الله
لكونه مامونا عن السهو والغلط فان قلت اليس انه عليه السلام سها في صلاته قلنا المراد به انه لا يقر
عليها ولانه عليه السلام لم يكن كاتبا ولا قاريا من المكتوب شيئا وانما يقول ما يقرأ عن حفظ فكانت قراءته
اولى فاما غيره يقرأ على الغلط ويخبر عن كتاب لا عن حفظ اذا كانت الرواية عن حفظ كان ذلك الوجه صح ص
احق كما قالوا وهما في المشافهة اي قراءة المحدث والقراءة عليه سواء في حق التحدث اذا كان عن كتاب لان
اللغة لا يفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم منه فيقول نعم ولهذا يجوز اداء الشهادة
بكل واحد من الطريقين وذكر فخر الاسلام في بعض تصانيفه قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الثاني احوط

سواء بل

لان السامع اذا قرا بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك لان الطالب عامل
لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذ منه اكثر ما يشذ من الطالب فلا يؤمن على
الذي يقوا وهو المحدث لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره واما القسمان اللذان يخلفان الاولين
فاحدهما الكتابة والثاني الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون محتوما بختم معروف معنونا يعني يكتب معروف
فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدا بالتسمية ثم بالثناء ثم يذكر فيه حدثني فلان عن فلان
الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني
بهذا الاسناد والثاني الرسالة وهي كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني
فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا
الاسناد وهذا لان الكتابة والرسالة الى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا اما شرعا فلان النبي عليه السلام
مامور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب وكذلك ساير الاحكام المتعلقة بالكلام تثبت بهما كما تثبت
بالخطاب واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب حتى تقلد الخلفاء والملوك القضاء والامارة والانابة
بهما كما تقلدوها بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر فثبت انهما مثل الخطاب بعد ان يثبتا بالبينة على ما عرف
في كتاب القاضي الى القاضي وعند عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه
خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول والمختار في القسمين الاخيرين ان يقول حدثني فلان لانه حدثه وشافهه بالاسماع الاولين صح
وقيل هذا معظم مذهب الحجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان وهو
مذهب البخاري وجماعة من المحدثين وعند بعض المحدثين لا يقول في القسم الثاني من القسمين الاولين حدثني بل
يقول اخبرني وهو مذهب الشافعي ومسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم
ان يقول حدثني ولا اخبرني بل يقول قرئ عليه وانا اسمع فاقر به وهو قول ابن المبارك ويحيى التميمي واحمد بن
حنبل والنسائي وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشيء ولم يتلفظ الا بقوله نعم والجواب عنه ان المختصر
والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم تتضمن اعادة ما في السؤال لغة فكان هذا تحديثا واخبارا وفي التعبير القسمين
الاخرين المختار ان يقول اخبرني قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقال فيهما اخبرني كما لا يجوز ان يقول
حدثني لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الي فلان او ارسل الي بكذا ولكنا نقول الكتاب والرسالة
ليسا بمنزلة فيه فلا يجوز ان يقول حدثني ويجوز ان يقال اخبرني الا ترى انا نقول اخبرنا الله وانبانا بالكتاب

والرسالة ولا نقول حدثنا وكلمنا وانما ذلك خاص لموسى عليه السلام كما قال تعالى وكلم الله موسى تكليما قال
عبد الرحمن بن علي البلخي في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتجنيس الاجازة اذا كان الضبط والاحتياط على
وجهه لا فرق بين حدثنا وحدثني واخبرنا واخبرني سواء قرا المحدث بلفظه او قرات عليه فاقر به او قرئ عليه
فاقر به عند المحققين من المتقدمين والمتاخرين وجاء في الرواية انبانا وانباني وخبرنا وخبرني
الا اني احسب ان خبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى في الوحدة خبرني
وفي الجمع خبرنا قوله او يكون رخصة الرخصة ما لا استماع فيه وهو الاجازة والمناولة الاجازة صح بلغ
ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ويبين اسناده
او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة ان يعطي الشيخ كتاب
سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان قد اجزت لك ان تروي عني
هذا كما يوجبه الاحتياط والمناولة لتاكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة
بدون المناولة معتبرة غير ان المناولة زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين تاكيدا للاجازة وكانت
المناولة قسما من الاجازة واختلف في الاجازة فابطلها جماعة من المحدثين والشافعي في رواية
الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي لان ظاهره اباحة التحدث
والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره اباحة الكذب وليس له ذلك ولا الغير ان يستبيح الكذب
اذا ابيح وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله ايضا لان
الضرورة دعت الى تجويزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع
جميع ما صح عن شيخه فلو لم يجوزها لادى الى تعطيل السنن وانقطاع اسانيدها فكانت الاجازة
من قبيل الرخصة فكان قوله اجزت في العرف بمنزلة قوله فاروه عني فلا يكون كذبا اليه اشير في المحصول
والمعتمد ثم المجاز له ان كان عالما بما في الكتاب الذي اجازه بروايته صحت الاجازة وحلت له
الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك او اخبره من عليه الحق
واجاز له ان يشهد بذلك كان صحيحا فكذا رواية الخبر وان لم يكن المجاز له عالما به فان كان الكتاب
محتملا للزيادة والنقصان غير مامون عن التغيير لا يحل له الرواية بالاتفاق ولا يصح الاجازة وان كان
لا يحتمل التغيير لا يصح الاجازة عندهما ويصح عند ابي يوسف قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي

وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب شرط عنده مما لصحة اداء الشهادة وليس بشرط عندي قال
شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل
الضرورة فان الكتب تشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما
وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة
فيها قبل العلم الا ترى ان المحدث لو قرا عليه فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له الرواية ففي الاجازة التي هي دون
القراءة اولى وفي تصحيح الاجازة بدون العلم رفع للابتلاء فان الناس مبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل
المشاق فلو جوزت الاجازة بدون العلم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه وفيه فتح
باب التقصير والبدعة اذا لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فيكون ما روي عن السلف انهم احضروا
الصبيان مجلس الحديث كان ذلك على وجه التبرك فانهم قوم لا يشقى جليسهم لا على انه طريق يقوم به الحجة
ثم ذكر الحافظ ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة علم الحديث ان الاجازة انواع اولها ان يجيز لمعين
في معين مثل ان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني فهي اعلى انواع الاجازة والثاني ان يجيز لمعين في غير معين
مثل ان يقول اجزت لك جميع مسموعاتي ومروياتي والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول
اجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني وقد تكلم المتاخرون ممن جوز اصل الاجازة في جوازه وعدم
جوازه والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد
يشترك جماعة في هذا الاسم والنسب او يقول اجزت لفلان ان يروي عني كتاب السنن فهذه الاجازة فاسدة [اشتركت ن]
الخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول لمن يولد لفلان فقد جوزه قوم لان الاجازة اذن في الرواية
لا محادثة والصحيح عدم الجواز لانها في حكم الاخبار ولا يصح الاخبار للمعدوم وكذا الاجازة وهذا ايضا [خبار له]
يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه وسئل ابو الطيب الطبري عن الاجازة له فقال
يصح الاجازة للعاقل وغيره وعلى هذا راينا شيوخنا يجيزون للاطفال الغيب عنهم حرصا على توسيع السبيل
الى بقاء الاسناد والسادس اجازة ما لم يسمعه المجيز ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح عدم
الجواز والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي والصحيح انه جائز ثم المستحب في
الاجازة ان يقول عند الرواية اجاز لي وهو العزيمة ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني رخصة لوجود الخطاب
والمشافهة في الاجازة بخلاف الكتاب والرسالة اذ الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ما ذكرنا دون حقيقة القراءة

وكانت العزيمة فيه ما قلنا هذا هو مختار القاضي ابي زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة ان الاحوط ان
يقول اجاز لي ويجوز ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد
وذهب المحدثون وعامة الاصوليين الى اسماع جواز حدثني واخبرني مطلقا لاشعارهما بصريح نطق
الشيخ وهما من غير نطق كذب بخلاف المقيد نحو حدثني واخبرني اجازة فانه يجوز وعند البعض لا يجوز المقيد
احتياطا واعلم انه لا تحل الرواية ايضا بالسماع لمن حضر مجلس السماع وهو مشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذي
يقرا او بخط بقلم او يعرض عنه بلهو او يغفل عنه بنوم وكسل لانه لا ضبط له ولا امانة ولا تقوم الحجة بمثله
ولا يتصل الاسناد بحضوره الا ما يقع من ضرورة فانه عفو وصاحبه معذور وذكر ابو الوفاء في رسالته ان سماع
حديث رسول الله له شان عظيم ولاقتباسه جهة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام وقد راينا من
مشايخنا من لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مهما حضر كتب الحديث وفي
مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية [او لا يجوز] فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر لا يسمع منه حديث رسول الله
ولا ممن يكون مكثارا مهذارا صاحب هذيان وغيبة وفحش وانما يسمع من شيخ صالح عفيف وقور سكوت
الا عما يعنيه من الكلام محافظ للجمع والجماعات ويعرف الصواب من الخطا ويغلب صوابه على خطائه
واذا اخطا ونبه عليه رجع الى الصواب ولا يدعي انه كذا سمعه دفعا عن نفسه وذكر ابو عمرو الدمشقي
ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواة الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها
في هذا الزمان فلنعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة والاسانيد
والمحاذرة من انقطاع سلسلتها ولنكتف في اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق
والسخف [اي القبائح] وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم من اصل موافق لاصل شيخه قوله وطرف
الحفظ طرف الحفظ نوعان ايضا عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم
الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته وهو طريقة رسول
الله صلى الله عليه وسلم فيما يتلقاه للناس والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر به ما كان مسموعا صار
كانه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء فهو حجة ويحل له ان يروي سواء كان خطه او خط رجل
اخر معروفا او مجهولا لان التذكر بمنزلة الحفظ والنسيان الواقع قبل التذكر معفو لانه لا يمكن الاحتراز عنه
اذ الانسان جبل عليه وانما كان دوام الحفظ لرسول الله لقوة نور قلبه وان كان متصورا في حقه بدليل

الاستثناء في قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله اي ما شاء الله ان تنسخه فيزيل حفظه عن القلوب وبعد
النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ فاذا عاد كما كان فالرواية عن حفظ
تام فان كان الخط لم يذكره شيئا فعند ابي حنيفة لا يحل له الرواية لان الخط وضع للتذكرة للقلب كالمرآة
للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما وعندهما والشافعي
يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعملون على كتاب النبي عليه السلام نحو كتاب
لعمرو بن حزم من غير ان راويا روى ذلك الكتاب لهم بل عملوا لاجل الخط في انه منسوب الى رسول الله
فجاز مثله لغيرهم وانما يحصل الاعتقاد وعدمه على الخط في ثلثة مواضع فيما يجد القاضي في خريطته سجلا
مكتوبا بخطه ولم يتذكر الحادثة وفي رواية الحديث وفي الصك بان يرى الشاهد خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة
فقال ابو حنيفة في الفصول كلها لا يجوز ان يعتمد على الخط ما لم يتذكر الحادثة لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد
العلم بصورة الخط من غير تذكر وعن ابي يوسف ان في السجل وفي رواية الحديث يجوز ان يعتمد على الخط ولا يجوز
في الصك وعن محمد انه يعمل بالخط في الفصول كلها وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا على الناس ثم هذه على انواع
ما يكون بخطه موثوقا بيده او بخط رجل معروف ثقة موثوق بيده او بخط معروف غير ثقة غير موثوق بيده او
ما يكون بخط مجهول اما ابو يوسف فقد عمل به في السجل اذا كان في يده او يد امينه للامن عن التزوير
سواء كان بخطه او خط رجل معروف لان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة وكذا في
الاحاديث عمل به اذا كان في يده او في يد امين اخر لان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة
الرواية لا محالة ادى الى تعطيل الاحاديث وان لم يكن السجل في يد القاضي فلا يحل العمل به لان التزوير
فيه غالب لما ينبني عليه من المظالم والخصومات بخلاف باب الحديث فان العمل به جائز وان لم يكن في يده اذا
كان خطا معروفا مامونا عن التبديل والغلط في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع
الى من يغيره فكان المحفوظ بيد امين مثل المحفوظ بيده فاما في الصك فلا يحل العمل به من غير تذكر لانه يكون في يد
الخصم فلا يقع الامن فيه عن التغيير والتزوير حتى اذا كان في يد الشاهد كان مثل السجل وكذا قول محمد
الا في الصك فانه جوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا
توسعة للامر على الناس واما اذا وجد حديثا بخط ابيه وهو معلوم او بخط رجل معروف موثوق به فانه
يجوز له ان يقول وجدت بخط ابي او فلان ولا يزيد على ذلك واما اذا كان الخط مجهولا فان كان مفردا

فذلك باطل وان كان مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقع التعريف بها بان ذكر اسم
ابيه وجده يكون كالمعروف قوله وطرف الاداء الى اخره طرف الاداء نوعان ايضا عزيمة ورخصة
فالعزيمة ان يتمسك باللفظ المسموع فيؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان يؤدي بعبارته
معنى ما فهمه عند سماعه فهذا جائز عند عامة العلماء في بعض الصور وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال
وهو مذهب ابن عمر ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار الرازي من اصحابنا وثعلب من ائمة اللغة
لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل
فقه الى من هو افقه منه حث على الاداء كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس
في معرفة معاني الالفاظ والفقه الذي يدور عليه امر الشرع فيحتمل ان ينقل الراوي الى من هو افقه منه فيستنبط
منه معنى زائدا واذا اصاب الاصل هذا ثبت الحجر عاما وان كان من الالفاظ ما لا تتفاوت الناس في معرفة معناه
ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان كما قال عليه السلام انا افصح العرب والعجم
ففي التبديل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان فكان الاحتياط هو الكف عنه وحجة العامة ما
روى يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بابائنا وامهاتنا
يا رسول الله انا لنسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعناه منك قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما
وتحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس كذا اورده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم
الرواية واتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر والنواهي بالفاظهم مثل ما روى حكيم بن حزام او غيره انه
عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وما روي عن ابن مسعود وانس وغيرهما انهم كانوا
منكر ح يقولون عند الرواية قال عليه السلام كذا او نحوا منه او قريبا منه ولم ينكر عليهم فكان اجماعا على الجواز وايضا
الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابداله بالعجمية فلان يجوز ابداله بالعربية
اولى اذ التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية ولقائل ان يقول جواز التفسير
بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذ العجمي لا يفهم العربي ولا ضرورة في النقل بالمعنى
الا ترى ان تفسير القرآن بجميع اللغات جائز ولم يجز نقله بالمعنى بالاتفاق والمعقول وهو انا نعلم قطعا ان اللفظ
غير مقصود في باب الحديث كالشهادة لان النظم من السنة غير معجز ولهذا كان عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ
مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ بخلاف القرآن والاذان والتشهد وسائر

ما يتقيد فيه باللفظ لان الالفاظ فيها مقصود كالمعنى ولهذا تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض
بالايه المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كالمعنى واما الجواب عما قالوا بانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فنحن
لا نجوز النقل بالمعنى في الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه عن التحريف بل انما جوزنا فيما لا يحتمل الا وجها واحدا بشرط
ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام او فيما له معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه
واما الحديث فلا تمسك لهم فيه لان الاداء كما سمع ليس بمقتصر على نقل اللفظ بل يطلق ذلك على نقل المعنى ايضا فان
الشاهد والمترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ اخر
ولئن سلمنا ان العادة حسب ما سمع انما يكون باللفظ فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه
السلام دعا لمن حفظ وبدل ذلك على انه مرغوب فيه لا على الوجوب ونحن نقول بالاولوية والحاصل ان السنة
في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يحتمل الا معنى واحدا فيجوز نقله بالمعنى ان كان عالما بوجوه اللغة رخصة لانه
لما لم تشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وظاهر معلوم لكنه يحتمل الخصوص او حقيقة
يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد منه فيقع الامن عن الخلل بمعناه ومشكل
ومشترك فلا يجوز نقله اصلا لان المراد منهما لا يعرف الا بالتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس
ومجمل او متشابه فلا يتصور نقله بالمعنى اصلا لانه لا يوقف على معناه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه
وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام العجماء جبار وقوله عليه السلام
لا ضرر ولا اضرار في الاسلام فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى ان كان منتظما المعنى اذا كان الراوي جامعا
للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه
قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه
وفي وسعه نقل فعل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره بيقين ولو نقله الى عبارته لم يأمن القصور في المعنى
المطلوب به ويكون هذا النوع هو مراد رسول الله بقوله عليه السلام واداها كما سمعها قوله والمروي عنه
اذا انكر الرواية الى الفصل اعلم ان الخبر من طريق المعنى خمسة ما هو صدق لا شبهة فيه كالمتواتر وقسم فيه شبهة
كالمشهور وقسم محتمل ترجح جانب صدقه كالاخبار الاحاد التي يوجب العمل وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق
بما اوجب وقفه اي عارض كونه حجة ما يوجب كونه غير حجة كخبر الفاسق والقسم الخامس المطعون والطعن نوعان
نوع يلحقه من قبل راويه ونوع يلحقه من غيره والاول على اربعة اوجه احدها ما انكره صريحا وهو على وجهين اما انكره

انكار جاحد مكذب بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت
لك هذا الحديث اولا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للاخر فلا بد من
كذب واحد غير عين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها
وفائدته تظهر في قبول روايتهما في غير ذلك الخبر واما في الوجه الثاني فمذهب الكرخي والقاضي ابو زيد ومن تبعه
واحمد بن حنبل في رواية عنه الى انه يسقط العمل به وذهب الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط
العمل به متمسكين بان حال كل واحد يحتمله فان حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة
وكل واحد منهما عدل ثقة فكان مصدقا في حق نفسه ولا يبطل به جهة الصدق في خبر الراوي لعدالته بنسيان الاخر
كما لا يبطل بموته وجنونه فحل للراوي الرواية واحتج من رده بان الحديث انما يكون حجة بالاتصال بالرسول عليه
السلام وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فيمنع به رواية الحديث او يصير مناقضا بانكاره
ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون الاتصال لا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالتذكر
كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل ولان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد في حق نفسه فقلنا يحل للراوي ان
يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه وقيل ان سقوط العمل بالخبر الذي انكره
المروي عنه قول ابي يوسف خلافا لمحمد بناء على اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها
فقال ابو يوسف لا يقبل وقال محمد يقبل ومثاله حديث ربيعة عن سهيل عن ابي صالح عن ابي هريرة انه عليه السلام
قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسالته عن رواية ربيعة عنه
هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث وعمل المشايخ
به مع انكار الراوي وثانيها ما اذا عمل الراوي بخلافه او افتى بخلافه فان كان قبل روايته وقبل بلوغ الخبر
اياه فما هو خلاف بيقين اي لا يحتمل ان يكون مراد اهل الخبر بوجه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث لان الظاهر
ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث ورجع اليه احسانا للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان
الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل وحمل على انه كان قبل الرواية وكذلك ان كان
بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه او مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد
وجوهه لان الحجة هي الحديث وتاويله لا يتغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة وتاويله لا يكون حجة على غيره
فوجب عليه التامل والنظر فيه فان اتضح له وجه اتباعه وان كان العمل بعد الرواية او بلوغه اياه وذلك خلاف

بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف على نسخه او ليس بثابت وهو لا كلام
من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ وما ليس بثابت ساقط العمل وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة
المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كان مغفلا
وكل ذلك مانع عن قبول روايته مثاله حديث ابي هريرة انه عليه السلام قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا
ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلثا فيسقط العمل بما روى ويحمل على انه عرف انتساخه او علم ان مراد النبي
عليه السلام الندب فيما وراء الثلث ومثال الحديث الذي عمل الراوي ببعض محتملاته ما روي عن ابن عباس عن
النبي عليه السلام انه قال من بدل دينه فاقتلوه فكلمة من تتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوي بالرجال حتى
ما روى ابو حنيفة باسناده عن ابن عباس انه قال لا تقتل المرتدة فلم يعمل الشافعي بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة
على غيره وهذا هو الوجه الثالث ورابعها وهو الامتناع عن العمل بالحديث وهو بمنزلة العمل بخلافه حتى يخرج الحديث
من الحجية لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام والمراد بالامتناع عن العمل هو ان لا يشتغل
بالعمل بما يوجبه الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلاة في وقت الصلاة ولا بشيء آخر حتى مضى
الوقت كان هذا امتناعا لا عملا بخلافه ولو اكل في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان في التحقيق كليهما واحد لان
الترك فعل كالاشتغال بفعل آخر مثاله حديث ابن عمر انه عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس
من الركوع وقد صح عن مجاهد بانه قال صحبت ابن عمر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فتركه دليل على انه عرف
انتساخه واما النوع الثاني من الطعن وهو الذي يلحقه من قبل غير راويه فهو قسمان احدهما طعن الصحابة والثاني
طعن ائمة الحديث اما طعن الصحابة ففيه وجهان اما ان يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفاء على
الطاعن ام لا فعمل الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء بخلافه يوجب الطعن وذلك مثل حديث عبادة بن الصامت انه عليه السلام
قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وبهذا الحديث تمسك الشافعي فجعل النفي الى موضع بينه وبين موضع الزاني
مدة سفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا
فلو كان النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة والمصلحة وقال علي رضي الله عنه
كفى بالنفي فتنة ولو كان النفي حدا لما سماه فتنة وقد علمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة
ومبني على الشهرة وعمر وعلي من ائمة الهدى فيبعد ان يخفى الحديث عليهما ولم يبلغهما مثل هذا الحديث ولا يظن بهم
مخالفة حديث صحيح فدل فتواهم بخلافه على انتساخه ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء ما روى زيد بن

خالد الجهني حديث القهقهة في الصلاة والحديث معروف فروي عن ابي موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث القهقهة
وذلك لا يوجب جرحا في الحديث ان ثبت عنه لان ما رواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى فلذلك
لم يعمل به على انا لا نسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابي العالية رواية هذا الحديث مسندا ومرسلا عن ابي موسى
كذا في الاسرار ولم ينقل عن واحد من الثقات ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكروه غير ثابت واما طعن ائمة الحديث
فانه لا يقبل مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس
بعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين وذهب القاضي الباقلاني وجماعة من ائمة
الحديث الى انه مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط
بيان السبب اذ الغالب من حال عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق في الامر ان التعديل المطلق مقبول فكذا
هذا ص الجرح المطلق ووجه العامة ان العدالة ثابتة لكل مسلم عاقل خصوصا في القرون الثلاثة فلا يترك الظاهر بالجرح
المبهم لان الجارح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان ارتكب صغيرة من غير اصرار او شرب النبيذ معتقدا
اباحته او لعب بالشطرنج كذلك فجرحه بناء عليه فلا بد من بيانه بخلاف التعديل لان اسبابه لا ينضبط فلا معنى للتكليف
بذكرها وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو صادق في حقه مسلم لجواز ان لا يعرف ذلك واما الطعن المفسر
منهم فنوعان ما يصلح طعنا وما لا يصلح واما الذي يصلح اما ان يكون مجتهدا فيه او متفقا عليه فان كان مجتهدا
فيه لا يقبل كالطعن بالارسال وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته وان كان متفقا عليه ولكن الطاعن معروف بالتعصب
والعداوة فلا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله عليه ولو كان الطاعن معروفا بالعدالة والنصيحة والاتقان
يقبل ووجوه ذلك الطعن كثيرة وقد مر بعضها فيما تقدم من عمل الراوي بخلافه وانكاره وغيرهما واما الطعن بما لا يصلح
فمثل الطعن بالتدليس والتلبيس وركض الدواب وكثرة المزاح وحداثة السن وعدم الاعتياد بالرواية واستكثار
مسائل الفقه اما التدليس لغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاحهم كتمان انقطاع او خلل في اسناد
الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان ويسمونه
عنعنة فقد عد بعض الناس ان الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح
ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليست بجرح فشبهته اولى واما التلبيس وهو ان
يكني راوي الاصل وهو المروي عنه ولم يذكر اسمه الذي عرف به ولم ينسبه الى ابيه وقبيلته مثل رواية سفيان عن ص
بقوله حدثنا ابو سعيد من غير ان يعلم به انه ثقة او غير ثقة فقد عده بعض الناس جرحا لان قوله ابو سعيد يحتمل

الثقة وهو الحسن البصري فغير الثقة وهو محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه ومثل العوفي يروي التفسير عن ابي سعيد
وهو الكلبي يدلس به موهمًا انه ابو سعيد الخدري والكلبي يتهم بانه روى تفسير كل آية عن النبي عليه السلام وسمى
زوائد الكلبي وهذا لا يصلح جرحا لان الكناية عن المروي عنه يحتمل ان يكون صيانة من الطعن الباطل فيه ويحتمل
ان يكون صيانة للطاعن وهو السالم عن الوقوع في الغيبة والمذمة على ان كون المروي عنهم مطعونا في بعض رواياته
بسبب لا يمنع قبول روايته فيما سوى ذلك كالكلبي هو اسناده لعدالته انه لا يخفى حال سفيان الثوري في العفة
والعدالة والاتقان وانما يصير الكناية عن المروي عنه جرحا في الراوي اذا استفسر الراوي عن المروي
عنه فلم يفسره واما ركض الدواب وهو حثها على العدو وعلى ما روي عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث
فلان قال رأيته يركض على برذون فلا يصلح جرحا ايضا لان ذلك من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق
بالخيل الذي هو مندوب في الشرع واما صغر السن وهو الصغر عند التحمل كما شرط بعض اصحاب الحديث
البلوغ عند التحمل والاداء جميعا فلا يوجب جرحا ايضا بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة
عند الرواية مع ما مر من شرائط الراوي الا يرى ان رواية ابن عباس لصغره لم تسقط واما عدم الاعتياد
بالرواية فلا يوجب جرحا ايضا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتاد اكثر من الذي اعتاده
الا يرى ان الصديق رضي الله عنه ما اعتاد الرواية ولا يظن بذلك طعن في حديثه وقبل النبي عليه السلام خبر
الاعرابي برؤية هلال رمضان ولم يكن اعتاد الرواية واما الاستكثار من مسائل الفقه كما ذكر بعض
المحدثين في حق ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ولما اشتغل به وصرف همته اليه لابد
من ان يقع خلل في حفظ الحديث فلا يصلح جرحا ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فيستدل به
على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح جرحا **فصل** قوله وقد يقع التعارض الى آخره اعلم ان الحجج
الشرعية التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع التعارض بينها حقيقة لان ذلك من امارات العجز والله تعالى
متعال عن ذلك وانما يقع التعارض بالنسبة الينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لابد ان يكون متقدما
فيكون منسوخا بالمتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا فيما
بيننا فلا جرم احتيج الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لغة هي الممانعة على سبيل المقابلة يقال
عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته وسمي السحاب عارضا لمنعه ضوء الشمس وحرارتها وفي اصطلاح
الاصوليين هي تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما فان التقابل والتدافع لا يتحقق بين القوي

والضعيف ولا عند امكان الجمع ثم التعارض لا يتحقق الا بوحدة المحكوم به والمحكوم عليه الا ان عند تغاير احدهما
لا يتحقق التعارض ويندرج فيما ذكرنا ما شرط فيه من وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والشرط
على ما عرف في موضعه والمراد بالركن ما يتقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها قوله وحكمها اي حكم المعارضة
بين الآيتين كذا اذا ورد نصان متعارضان ولم يعرف التاريخ ولا يمكن الجمع بينهما يسقط حكمهما لتعذر العمل بهما
او باحدهما عينا اذ لا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل
به بعدهما فلا يجوز العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى السنة ان وجدت والا الى اقوال
الصحابة والقياس ان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات الحكم من اقوال الصحابة
او القياس على الترتيب في الحجج ثم عند من جوز تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به مثل ابي سعيد
البردعي وجب المصير الى اقوالهم فان لم يوجد فالى القياس وعند من لا يوجب تقليد الصحابي مطلقا مثل الكرخي
وجب المصير الى ما يرجح عنده من القياس وقول الصحابي ثم قول المصنف او القياس يحتمل كليهما نوعا للتأمل
قوله وعند العجز اي العجز عن الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل آخر يعمل به يجب تقرير الاصول اي العمل
بالاصل كما في سؤر الحمار على ما سنبينه ثم قيل نظير التعارض بين الآيتين قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن
وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي لوروده
في الصلاة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني ينفيه لوجوبها عنه اذ الانصات لا يمكن
مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلاة عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله
عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وقوله عليه السلام في الحديث المعروف اذا قرأ فانصتوا
ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة ونظير
التعارض بين السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة
وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار
الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات قوله كما في سؤر الحمار بيان التعارض فيه من وجهين احدهما
ان الاخبار تعارضت في اباحة لحمه وحرمته فان عبد الله بن ابي اوفى روى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر
الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه
الاشتباه في سؤره لان لعابه متولد منه فيوجب حكمه واعترض عليه بان التعارض غير مسلم لانه يرجح المحرم

اي دليل آخر بعدهما ثم ان كان التعارض بين الآيتين وجب المصير صح

على المبيح حتى حكمتم بحرمة لحمه فينبغي ان يثبت نجاسة سؤره ايضا كما حكمتم بنجاسة سؤر الضبع مع تعارض اخبار الحل
والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة واجيب بان الترجيح يثبت بالاجتهاد في حق الحرمة للاحتياط دون السؤر
اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب والثاني ما ذكر شمس الائمة البيهقي ان الاخبار تعارضت في طهارة السؤر
ونجاسته فان جابرا روى ان النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وهذا نص على انه طاهر
وروى انس ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سؤره نجس وفيه بحث لان
خبر جابر صريح وخبر انس دلالة والصريح راجح على الدلالة وقد تعارضت الاثار عن الصحابة ايضا فان ابن عمر
كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس كان يقول ان الحمار يعلف القت والتبن
فسؤره طاهر لا بأس بالتوضؤ به ولا يصلح القياس شاهدا لان السؤر ان اعتبر بالعرق يمنع ان يكون طاهرا
كالعرق في ظاهر الرواية وان اعتبر باللبن يمنع ان يكون نجسا في اصح الروايتين او يقال لا يصلح القياس شاهدا لان اللبن نجس صح
لانه لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوى والضرورة في الحمار الموجب لطهارة سؤره
فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة في الطهارة بعلة الطوف
لان الضرورة فيه دون ضرورة الهرة لانه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان
اثباتا من غير علة جامعة بين الاصل والفرع فكان نصب الحكم الشرع ابتداء وذلك لا يجوز فثبت ان القياس لا يصلح
شاهدا وبقي التعارض في الاشتباه وصار مشكلا فوجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فلا يتنجس
به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك فلذلك
وجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين والاشكال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف ان الماء طاهر وطهور ايضا
لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك انا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء
لانه لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو
قلنا بزوالهما به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال
الطهورية واعني به وقوع الشك فيها لا انها زالت بالكلية بدليل وجوب ضم التيمم اليه قوله الا ان يعني به الجهل
ذكر في المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك وكان ابو طاهر الدباس ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون الشك
من احكام الشرع فقال الشيخ ليس المراد انه مشكوك في الحقيقة وانه شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما
قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه احتياطا لا ان يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو

~~ضم التيمم اليه احتياطا لا ان يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو~~ وجوب الاستعمال وانتفاء
النجاسة وضم التيمم على ما بينا قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين الى اخره اذا تعارض القياسان
لم يسقط العمل بهما كما سقط عند النصين بالتعارض بل يعمل المجتهد باحدهما بشهادة قلبه اي بالتحري لانا لو قلنا
بالتساقط يؤدي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد
القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حق عند
الله وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ فكان العمل باحدهما اولى من تساقطهما
والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين لان احدهما وهو المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما
دليل شرعي يرجع اليه في معرفة الحكم فلا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا ولا يقال لما كان
كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يتخير باتيهما شاء من غير تحر كما في اجناس ما يقع به التكفير لانا نقول
كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه
من كل وجه ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور
الله تعالى واصابة الحق غيب فيصلح شهادة القلب دليلا على ذكرنا لما وجب العمل به من وجه دون وجه يحكم فيه برأيه
ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل كذا في شرح التقويم لفخر الاسلام وهذا عندنا وعند الشافعي يعمل بايهما
شاء ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان واقوال واما الروايتان رويناهما عن اصحابنا في مسئلة واحدة فانما كانتا
في وقتين فاحديهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخيرة منهما كالحديث الذي روي عن رسول الله عليه السلام
بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف الاول من الاخيرة والفراسة بالكسر نظر
القلب بنور يقع فيه ومثاله اذا كان مع المسافر ثوبان احدهما طاهر والاخر نجس ولا يعرف الطاهر من النجس فانه يتحرى
للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان التراب طهور عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض
فلم يقع الضرورة الى التحري فلم يجز العمل به بل وجب المصير الى خلفه وهو التيمم وفي حق الشرب لا يجد بدا لا يصير اليه
في تحصيل مقصوده فله ان يصير الى التحري لتحقق الضرورة في حق الشرب ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس ولا ثوب
معه غيرهما يتحرى لتحقق الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجد شيئا آخر يتيمم به في فرض الستر قوله والتخلص عن المعارضة
اعلم ان التخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء الاول من قبل الحجة بان لا يعتدلا اي لا مساواة بينهما مثل بلغ
المحكم يعارضه المجمل والمتشابه فان قوله تعالى ليس كمثله شيء محكم في نفي المماثلة فلا يعارضه قوله تعالى الرحمن على العرش

استوى لانه متشابه لانتفاء ركن المعارضة وهو المساواة ومثل الكتاب او المشهور من السنة مثل قوله
تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن لا يعارضه قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ومثل قوله عليه
السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه خبر القضاء بشاهد ويمين لانتفاء المساواة
وامثلة هذا كثيرة لا تحصى والثاني من قبل الحكم بان الحكم الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر اذ من شرط
المعارضة اتحاد الحكم ليتحقق التمانع فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض مثل قوله تعالى
في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانه يوجب المؤاخذة
بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة سواء كانت معقودة او لا فيتحقق المؤاخذة في الغموس وقوله
جل ذكره في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق
في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والآية سيقت لبيان المؤاخذة
في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا في حق المؤاخذة اذ اللغو اسم لكلام
لا فائدة فيه وليست في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر والصدق ولا تصور
ذلك في الغموس اصلا فكانت لغوا اي كلاما لا عبرة به من حيث انه لم ينعقد للحكم كبيع الحر فكانت الغموس
داخلة في عموم قوله تعالى لا يؤاخذكم باللغو في ايمانكم واذا كان كذلك تحققت المعارضة بين الآيتين بحسب
الظاهر في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة المذكورة في قوله ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد المؤاخذة في الآخرة لانها هي
الكاملة لان الآخرة خلقت للجزاء فاما الدنيا فقد يؤاخذ بمحنة تطهيرا وينعم على العاصي استدراجا والمؤاخذة
في الدنيا لم تشرع الا باسباب لنا فيها حظ لتكون زواجر عنها كلها فلا يتمحض المؤاخذة لحق الله تعالى وانما
يتمحض في الآخرة فكانت هي الكاملة والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل
قوله تعالى فكفارته فيكون الحكم الذي اثبته احد النصين غير الحكم الذي ينفيه الآخر فلم يتحد محل النفي
والاثبات فبطل التدافع ولا يصح ان يحمل البعض على البعض كما فعل الشافعي فانه حمل العقد على عقد
القلب وهو القصد كقول الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوى وحمل المؤاخذة المذكورة في البقرة
على المؤاخذة المفسرة في المائدة ويكون الغموس على هذا التأويل داخلا في العقد لا في اللغو فتجب
فيها الكفارة لان فيه تقليل فائدة النص لان في حمل احدهما على الآخر تكرارا وحمل كلام الشارع على الافادة

لما امكن اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط
احد طرفي الحبل بالآخر والعقد الشرعي يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر او لارتباط الكلام
بمحل الحكم ان كان الكلام واحدا وعزيمة القلب لا ترتبط بشيء لانها لا توجب حكما فاطلاق اسم العقد عليه كان
مجازا لما انها سبب العقد الا ترى ان الآية قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد
القلب اصلا فكان حمل قراءة التخفيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة
اولى من حملها على الفصل والثالث من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخرى على حالة كما في قوله
تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف وبينهما تعارض ظاهر فان القراءة بالتخفيف تقتضي حل القربان
بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او على ما دونه لان الطهر عبارة عن انقطاع الدم
يقال طهرت المرأة اذا خرجت عن حيضها والقراءة بالتشديد تقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال
سواء كان الانقطاع على اكثر المدة او على ما دونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي
رضي الله عنهم لان التطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشيء
الى الغاية وبين اقتصاره دونها تناف فيقع التعارض ظاهرا لكنه يندفع باختلاف الحالين بان يحمل
القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين لعدم احتمال العود فلا يجوز
تراخي الحرمة الى الاغتسال للزوم جعل الطهر حيضا وبطلان التقدير الشرعي ويحمل القراءة
بالتشديد على ما دون اكثر المدة لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع بيقين لاحتمال عود الدم
فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلاة وقد
اقامت الصحابة الاغتسال مقام الانقطاع فان الشعبي ذكر ان ثلاثة عشر نفرا من اصحاب رسول
الله قالوا ان المرأة اذا كانت ايامها دون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا
حملناهما على ما ذكرنا من الحالين انقطع التعارض لا يقال قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين
يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعم ينبغي ان يقول في قراءة التخفيف
فاذا طهرن لانا نقول لما ثبت ان تأخير الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما
فيه من الفساد يحمل قوله تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قد يجيء بمعنى فعل من غير
ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان وكما يقال في صفات الله تعالى تعظم ولا يراد به صفة تكون باحداث الفعل

اليه اشار شيخ الاسلام خواهر زاده وقد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه توضأن اى صرن اهلا
للصلاة كذا فى عين المعانى والرابع من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال الاية
نزلت هذه الاية بعد التى فى سورة البقرة وهى قوله والذين يتوفون منكم الاية فقد وقع التعارض بينهما
فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال على رضى الله عنه تعتد بابعد الاجلين اى باطول العدتين لان
كل اية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته
ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التى فى سورة البقرة محتجا به على على ولم ينكره على فثبت انه كان
معروفا بينهم ان المتاخر ناسخ لما تقدم فلا معنى للجمع بينهما وهذا الوجه راجع الى انتفاء شرط التعارض
والمباهلة مفاعلة من البهلة بضم الباء وفتحها وهى اللعنة ويروى لاعنته والخامس من قبل اختلاف
الزمان دلالة كالحاظر مع المبيح اذا اجتمعا فان الحاظر جعل اخرا ناسخا للمبيح ونقل عن ابن ابان وابى
هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالغرقى اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض وعندنا
يترجح المحرم لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولما روى عن عمر رضى الله عنه
فى الاختين المملوكتين احلتهما اية وحرمتهما اية والتحريم اولى ولان احدهما متاخر ناسخ بيقين اذ لو كانا
فى زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع لا يجوز ثم لو كان الحاظر متقدما يتكرر النسخ
ولو كان المبيح متقدما لا يتكرر فكان المتيقن وهو المبيح مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذى فيه احتمال
او لان الحاظر ناسخ بيقين تقدم او تاخر لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية او للاباحة العارضة والمبيح
محتمل لانه ان تقدم كان مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا لها فكان العمل بما هو ناسخ بيقين اولى من العمل
بالمحتمل وهذا على قول بعض العلماء وهو اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعى ان الاباحة اصل فى الاشياء
كما اشار اليه محمد فى كتاب الاكراه ظاهر وعلى طريق ان الاصل فيها التوقف وهو مذهب الاشعرية وعامة
اهل الحديث ظاهر لان الاباحة كانت ظاهرة فى زمان الفترة فى الناس وذلك قبل ان ثبت الدليل
الموجب للحرمة فى شريعتنا وعلى طريق ان الاصل فيها الحظر وهو مذهب بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى
ومعتزلة بغداد ظاهر ايضا لان فى تاخير الحظر تقليل النسخ والصحيح ان هذا الخلاف بالنسبة الى زمان
الفترة مثال اجتماع الحاظر مع المبيح ما روى ان النبى عليه السلام حرم الضب وروى انه اباحه وما
روى انه حرم الحمر الاهلية وروى انه اباحها وما روى انه اباح الضبع وروى انه نهى عن اكل الضبع فانا

نجعل الحاظر ناسخا فى هذا كله قوله والمثبت اولى من النافى الى اخره المثبت هو الذى يثبت
امرا عارضا والنافى هو الذى ينفى العارض ويبقى الامر الاول فاذا تعارض نصان احدهما
مثبت والاخر ناف يرجح المثبت عند الكرخى واصحاب الشافعى لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافى
اعتمد الظاهر كما فى الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر
وعند عيسى بن ابان والقاضى عبد الجبار من المعتزلة يتعارضان لان ما يستدل به على صدق
الراوى فى المثبت من العدالة موجود فى النافى فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه اخر واختلف
عمل اصحابنا المتقدمين يعنى ابا حنيفة واصحابه فى ذلك ففى بعض الصور عملوا بالمثبت وفى بعضها
بالنافى فقالوا فى مسئلة خيار العتاقة وهى ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها
خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعى فقد اخذوا بالمثبت فان عروة بن الزبير
روى عن عائشة رضى الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو ناف لانه مبق على الامر الاصلى اذ لا خلاف فى ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق وروى
عن عائشة ان زوجها كان حرا حين اعتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا
به وقالوا بجواز نكاح المحرم خلافا للشافعى فقد اخذوا بالنافى فان يزيد بن الاصم روى ان النبى
عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اى خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل
على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس انه تزوجها وهو محرم وهو ناف لانه مبق على الامر
الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به واذا اختلف عملهم لم يكن بد من اصل
جامع والاصل ان النفى لا يخلو من ثلثة اوجه من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من
جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل مبنيا على الاستصحاب الذى هو ليس بدليل
او مما يشتبه حاله اى يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان لا يكون فالاول مثل الاثبات لان
الدليل هو المعتبر لا صورة النفى فيقع التعارض بينهما والثانى لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه
لا يعارض ما عليه دليل وفى الثالث وجب التفحص عن حال المخبر فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم
يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات فالنفى
فى حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فان من روى ان زوجها كان عبدا بنى خبره على انه

عرف العبودية ثابتة فيه ولم نعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة محسوسة وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو حلال فوقع التعارض بينهما فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة فجعل رواية ابن عباس لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شيء مما ذكرنا وهذا معنى قول الشيخ والاصل ان النفي الى قوله وطهارة الماء قوله وطهارة الماء الى اخره اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته او بحل طعام او شراب والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه يبقى على الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي في هذه الصورة مما يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان عارفا بطهارته بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء الطهارة لم يقبل خبره فلا يعارض المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين وعند ذلك يجب العمل بالاصل وهو الطهارة والحل لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا فترجح الخبر الثاني به قوله والترجيح الى اخره يعني لا يترجح الخبر بكثرة الرواة ولا بذكورة الراوي وحريته عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو عن قول الواحد يؤيده ان خبر الاثنين في الشهادة يرجح على خبر الواحد وكذا لو كان راويا احد الخبرين حرين يرجحان على راويين عبدين وكذا اذا كان راويا احدهما رجلين يرجحان على امرأتين فاما اذا كان عبدا واحدا او ذكرا واحدا وامرأة واحدة فانه لا يثبت الرجحان اتفاقا واستدلوا بما قال محمد في كتاب الاستحسان ان خبر الاثنين في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته اولى من خبر الواحد وخبر الحرين اولى من خبر العبدين ولان خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين او المرأتين وقلنا هذا غير دليل باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة والحرية والذكورة في الافراد والا في العدد ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط

وحرا واحدا صح

والاتقان وانما رجح محمد خبر الاثنين على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسألة الماء والطعام لظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخبر الواحد والمثنى وخبر الحر والعبد والرجل والمرأة سواء لان كل واحد يوجب علم غالب الرأي لا غير على ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة واما ابو حنيفة وابو يوسف رضي الله عنهما ذلك وهو الصحيح لان كثرة العدد لا تكون دليل القوة ما لم تخرج عن حيز الاحاد قوله واذا كان في احد الخبرين الى اخره اذا كان في احد الخبرين زيادة لم تكن تلك في الاخر فان كان راوي الاصل واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة ويحمل حذف تلك الزيادة في الخبر الاخر حضا الى قلة ضبط الراوي وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود انه عليه السلام قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وقال محمد والشافعي بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا نشتغل بالترجيح وقلنا اذا كان اصل الخبر واحدا فلا يثبت كونهما خبرين بالاحتمال وحينئذ يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لا طريق له سوى قلة ضبطه وان كان راوي الاصل مختلفا علم انهما خبران وانه عليه السلام انما قال كل واحد منهما في وقت اخر فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما مر ان المطلق لا يحمل على المقيد عندنا في الحكمين ونظيره ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض ٥

نعمل

فصل في البيان قوله وهذه الحجج اي الحجج التي مر ذكرها بجميع اقسامها يحتمل ان يلحقها بيان فذكر الحاق فصل البيان بعد ذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة ثم البيان لغة الاظهار والتوضيح وقد يستعمل بمعنى الظهور فاللفظ قد يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد فكان البيان مصدر الثلاثي المجرد فهو مصدر المنشعبة ايضا وفي هذا النوع المسمى باصول الفقه المراد منه الاظهار دون الظهور وعند بعض اصحابنا واكثر الشافعية معناه ظهور المراد للمخاطب ولكنا نقول كثر استعماله بمعنى الاظهار في الاية والحديث قال تعالى ثم ان علينا بيانه وقال عليه السلام ان من البيان لسحرا فكان جعله بمعنى الاظهار اولى وفي الاصطلاح هو الايضاح والكشف عن المقصود وقيل هو اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء وقيل هو عبارة عن الادلة التي يتبين بها الاحكام وقيل هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم

بما هو دليل عليه وقيل هو اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلي هذا ما قيل في تعريف البيان
فعليك باعتبار ما صح عندك من هذه التعريفات قوله وهو اما ان يكون الى اخره البيان خمسة اوجه
عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص سمي به لانه
مقرر لما اقتضاه ظاهر الكلام وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال
في غير حقيقته يقال للبريد طائر وفلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة
وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة
مع احتمال البعض فبقوله كلهم تقرر معنى العموم حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص ونظيره من المسائل قول
الرجل لامرأته انت طالق ثم قال عنيت به الطلاق من النكاح لان الطلاق لرفع النكاح حقيقة
شرعية عرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة فكان محتملا للمجاز
لهذه الحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح تقرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز ويصح هذا البيان
موصولا ومفصولا بالاتفاق وبيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا
الزكوة فانه مجمل ثم لحقه البيان بالسنة فانه عليه السلام بين الصلاة بالقول والفعل والزكوة بقوله
هاتوا ربع عشور اموالكم وبكتابة لعمرو بن حزم ونظيره من مسائل الفقه اذا قال لامرأته انت باين
وعنى به الطلاق صح لان البينونة مشتركة تحتمل البينونة عن النكاح وعن الخيرات وغير ذلك فاذا عنى به الطلاق
زال الاشكال فكان هذا بيان تفسير ويصح تاخير بيان التفسير الى وقت الحاجة الى الفعل عند عامة الفقهاء
خلافا للجبائي وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة وبعض اصحاب الشافعي فان عندهم
لا يجوز تاخيره اما تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل لا يجوز عند الكل الا من جوز تكليف المحال احتجوا
بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان
فلو جوزنا تاخير البيان ادى الى تكليف المحال ولا نسلم الاعتقاد مقصود ايضا والاجمال لا يمنع الاعتقاد
لان العمل هو المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز واحتج من
جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار
البيان للعمل به والابتلاء بالاعتقاد اهم من الابتلاء بالعمل فكان حسنا من هذا الوجه وليس فيه تكليف المحال
لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متاخر الى البيان وقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي

والمراد

والمراد بيان القران لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل ولا يقال يحتمل ان يراد به
بيان التقدير لانه ذكر مطلقا فلا يتقيد بلا دليل او لانه بيان من وجه لان البيان ازالة الخفاء ولا خفاء
ثمة ثم ظاهرا فلا يتناوله مطلق البيان وبيان تغيير نحو التعليق بالشرط والاستثناء وسمي التعليق والاستثناء
بيان تغيير لوجود كل واحد من التغيير والبيان فيهما وذلك لان الشرط اذا حال بين قول الرجل انت حر
وبين محله وهو العبد وتعلق قوله انت حر بالشرط بطل كونه ايقاعا فان قوله انت حر للعبد بمنزلة وضع
شيء محسوس في محله شرعا ومع كونه تغييرا بيان لان البيان ما يظهر ابتداء وجود الشيء فان كلامه يحتمل
ان يكون غير موجب في الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار فبالنظر الى ذلك الاحتمال كان بيانا وكذلك
الاستثناء تبين ان الكلام السابق غير موجب كل الالف في قولك لفلان علي الف الا مائة وبالنظر الى الظاهر
يغير ظاهر الكلام ويحتمل الكلام ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجد من الصبي والمجنون فلما احتمل
صدر الكلام هذا وبالاستثناء تبين ذلك فسمي الاستثناء بيان تغيير وذكر صدر الاسلام ان تسمية
الاستثناء والتعليق بيانا مجاز فان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق
المائة فان الالف اسم لعشر مئين حقيقة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا
ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا
من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة لا الفا وانه يحلف ولا يطلق وانما يصح بيان التغيير موصولا فقط باجماع
الفقهاء ونقل عن ابن عباس انه كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا وان طال الزمان وبه قال مجاهد
وفي بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل وعن ابي العالية انه يجوز
الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا
بالعقود وبه قال احمد بن حنبل ونقل عن بعض العلماء جوازه في القران خاصة تمسك ابن عباس بان اليهود
سالت النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر الوحي
عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك
اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبره
الاول وهو قوله غدا اخبركم وبان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء
الله واحتج الفقهاء بان النبي عليه السلام في قوله من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها الحديث عين

التكفير لتخليص الحالف ولوصح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليأت بالذي هو خير منها لان تعيين
الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها
من العقود ولوصح الاستثناء منفصلا لم تثبت شيء منها ولم يستقر وفساده ظاهر لتاديته الى التلاعب
وبطلان التصرفات الشرعية وبانه لوصح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق
بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على احد واما ما روي عن ابن عباس فقد ذكر الغزالي رضي الله عنهما
فلعله لم يصح هذا النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه لانه يرده اتفاق اهل اللغة لان الاستثناء جزء من الكلام
يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن تماما كالشرط وخبر المبتدا وان صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثناء
اولا وعند التلفظ ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين ربه ومذهبه انه يدين فيه العبد ويقبل ظاهرا
واما استثناء النبي عليه السلام بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخليص
عن الاثم والامتثال بما امر به وهو قوله واذكر ربك الآية لا ان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا
للحكم واما تخصيص القران بناء على ما ذكرنا فهو ان النزاع ليس في الكلام الازلي بل في العبارات (لجواز صح)
التي بلغتنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما ووصلا وفصلا قوله واختلف في خصوص العموم الى اخره
لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام
الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متراخ عند عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند
بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا والمراد بعدم
جواز التخصيص انه اذا ورد دليل الخصوص متراخيا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء
بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال وفائدته ان العام لا يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال
خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل وهذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب (اخرى)
العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص كما بعد التخصيص فكان تخصيصه بيانا محضا مقررا لا تغييرا لانه كان في اصله ظنيا
(يتعلق) كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه قطعي قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر
بيانه فكان التخصيص تغييرا من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا كالتعليق والاستثناء
قوله وبيان بقرة بني اسرائيل الى اخره اعلم ان من جوز تخصيص العام متراخيا استدل بنصوص منها
قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فقال فان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر

امر القتيل بينهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سوالهم مقيدة باوصاف كما نطق به النص فدل ان
تاخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله وبيان بقرة بني اسرائيل اي هذا ليس
من قبيل تخصيص العموم لان النكرة في موضع الاثبات خاصة فلا يحتمل التخصيص بل من قبيل تقييد المطلق
والزيادة على النص وهو نسخ عندنا فلذلك يصح متراخيا وهذا بناء على ان المطلق عام عندهم خاص عندنا
وقد مر بيانه ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس
من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد لزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال الاهل
عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال
بقوله والاهل لم يتناول ابنه كنعان لا انه خص لان اهل الرسل من تبعهم وآمن بهم فيكون المراد اهل
ديانته لا اهل نسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث
المتابعة في الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس
من اهله وتاخير البيان في المشترك جائز لما مر فان قلت لو لم يكن الاهل متناولا لابنه لما قال نوح ان
ابني من اهلي قلنا انما قال ذلك لانه كان دعاه الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين
وكان يظن انه يؤمن حين نزل الاية الكبرى وهي الطوفان فلما انزلها حسن ظنه به وامتد
رجاؤه فبنى عليه سواله فلما وضح له الامر بقوله انه ليس من اهلك اعرض عنه وسلمه للعذاب وقال رب
اني اعوذ بك الاية ومثل هذا جائز في معاملات الرسل بناء على العلم البشري الى ان نزل الوحي وهذا
كاستغفار ابرهيم لابيه بناء على رجاء ايمانه لانه وعده ان يؤمن بالله فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه
ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها والحصب ما يحصب به اي يرمى تعالى
حصبتهم السماء اذا رمتهم بالحصباء وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل جاء عبد الله بن
الزبعرى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من
دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية فاجاب
الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى لا انه خص بقوله ان الذين سبقت
لانهم لم يدخلوا في هذا العام لا اختصاصه بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة
الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم واما سوال ابن الزبعرى

نفي
كان بناء على ظنه ان ظاهره فيمن يعقل او مستعملة فيه مجازا كما في قوله تعالى وما خلق الذكر والانثى
ولا انتم عابدون ما اعبد لما يقال لو كان كذلك لرد رسول الله ولم يسكت على تخطيته لان ذلك
غير مسلم لما روي انه عليه السلام قال له لما ذكر ما ذكر رادا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما
لما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا ذكر في شرح اصول ابن الحاجب ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحي لاصح
بذلك لما عرف من تعنت القوم وجدالهم بالباطل فاعرض عن جوابهم حتى بين الله تعالى تعنتهم في معارضتهم
بقوله ان الذين سبقت الاية ومثل هذا الكلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا في حق من لا يتعنت وهو نظير
انتقال ابرهيم في محاجة اللعين بقوله ان الله ياتي بالشمس الاية لتعنت القوم ومكابرتهم لا انه انتقال حقيقة
لكن لكه هذا ابتداء بيان ودفع لمعاندة الخصم لا انه تخصيص حقيقة قوله والاستثناء يمنع التكلم الى اخره
قبل الاستثناء لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالا واحدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل
وشروطه ثلثة احدها الاتصال والثاني ان يكون المستثنى داخلا في اول الكلام لولا الاستثناء والثالث ان
لا يكون مستغرقا لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يبقى شيء يجعل الكلام عبارة عنه واختلف
في كيفية عمله فعندنا الاستثناء يمنع التكلم مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده كانه لم يتكلم في حق
الحكم بقدر المستثنى ويمتنع الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب لمع صورة التكلم كالايجاب الى غاية فان
الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة فعنده يمنع الموجب اي الحكم
لا الموجب كما في التعليق بالشرط وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان علي الف
الا مائة عندنا لفلان علي تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست علي احتج الشافعي في المسئلة بالاجماع
ودلالة والمعقول اما الاول فان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
وهذا دليل على ان له حكما يعارض حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله
وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغير الاله الحق لا اثباتا له
واما الثالث فلانا نجد الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى من صدر الكلام صيغة واذا بقي صيغة سابغ
بقي بحكمه فلا سبيل الى دفعه بل المعارضة بحكمه فامتناع الحكم مع قيام التكلم شائع كالبيع بالشرط والطلاق
المضاف فاما انعدام التكلم مع وجوده فمما لا يعقل واحتج اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما فلو كان عمله بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار واختص بالايجاب

لان صحة الخبر عما كان بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال
الا يرى انه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب
في اصل الامر تعالى عن ذلك وبان اهل اللغة قاطبة قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي كما قالوا انه
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم
بالباقي بحقيقته واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه
على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية
فاذا لم يبق بعده ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا ومعنى الاستخراج ان يستخرج به بعض الكلام
عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراءه وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا
جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص الا ان الاستثناء يتعرض للكلام فتبين به ان بعضه غير ثابت
والتخصيص يتعرض للحكم بنص اخر بخلافه ولانه لو كان بطريق المعارضة وجب ان يستوي فيه البعض والكل
كالنسخ ولم يستو البعض والكل في الاستثناء بالاتفاق فعرفنا انه ليس بمعارضة وذكر في شرح المنار
للمصنف وفائدة الخلاف تظهر في قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا فان الاستثناء صحيح عنده ويسقط
من الالف قدر قيمة الثوب وهذا لا يكون الا بطريق المعارضة فيكون المعنى الا ثوب له علي اذ لو كان بطريق
التكلم بالباقي ينبغي ان يلزمه الالف كاملة لانه لا يمكن استخراج الثوب من صدر الكلام فيكون عبارة عما وراء
المستثنى فظهر ان الطريق فيها المعارضة ولقائل ان يقول ان صحة الاستثناء في هذه المسئلة ليست مبنية
على ان الاستثناء معارضة بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع مجاز فمهما امكن حمله ..
عليها اذ الاصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد في المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة
لتثبت المجانسة ويتحقق الاستخراج الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الا بهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد
المحل واذا وجب رد الثوب الى القيمة لصحة الاستثناء لا ضرورة في جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء
المستثنى فثبت ان هذه المسئلة لا تدل على كون الاستثناء معارضة عنده وعندنا هذا استثناء منقطع فيجعل
نفيا مبتدأ ونفيه لا يؤثر في الالف وذكر في الميزان لا نص عن الشافعي ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة
ولكن مشايخنا استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان
لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا انه استخراج بعض ما تكلم به وفي الحقيقة لا تظهر اثر

وعلى الحقيقة وجب حمله صح

الخلاف في المسائل قوله وهو نوعان اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل
اي الحقيقة وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصح استخراجه من صدر الكلام بان لا يكون
المستثنى من جنس الاول كقولك جاني القوم الا حمارا قوله فيجعل مبتدأ اي يجعل كلاما مبتدأ حكمه بخلاف حكم
الاول يعمل بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة ونظيره قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين
واول الآية افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه
انتم وعبده اباؤكم الاقدمون وهم الذين ما تولغ سالف الدهر على الكفر فاني اعاديهم واجتنب عبادتهم
وتعظيمهم الا رب العالمين فاني اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع لان ضد العدو وان كان واحدا
لكثير كانه قال ولكن رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت فيكون الاستثناء منقطعا وقال الزجاج
يجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم
سووا آلهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرأ مما يعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ عن عبادته وهذا
قول مقاتل فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا قوله والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة
بعضها على البعض ينصرف الاستثناء الى جميع ما تقدم ذكره عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع للحكم
كالشرط ثم الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبده حر وامراته طالق وعليه حجة ان دخلت
هذه الدار او قال في آخره ان شاء الله فكذا الاستثناء وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم اعتبار
الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح
ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان
ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها بخلاف الشرط لانه مبدل ولا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا
وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين
انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ولانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين ومحله الذمة ومطلق العطف يقتضي
الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره قوله او بيان ضرورة هذا عطف على اول
الكلام وهو قوله اما ان يكون بيان تقرير او كذا او كذا بيان الضرورة هو البيان الذي يقع بسبب الضرورة
بما لم يوضع للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو القسم الرابع
من اقسام البيان وهو على اربعة اوجه منها ما هو في حكم المنطوق اي النطق يدل على المسكوت فكان بمنزلة

المنطوق نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة
حيث اضيف الميراث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد ثم تخصيص الام بالثلث بيان لنصيب الاب بصدر الكلام
الموجب للشركة لا بمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت
قوله او ثبت بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اي بدلالة حال الساكت المشاهد وكانه لما جعل سكوته بمنزلة
الكلام سمي نفسه متكلما وذلك مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل ولم يسبقه تحريم عن
المعنيين يدل على حقيته ذلك الامر مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب
كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي ان يقر الناس
على محظور فانه تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان
اخرس وكذلك سكوت الصحابة عن بيان قيمة الخدمة للمستحق على المغرور دليل على نفيه بدلالة حالهم لان الموضع
موضع الحاجة الى البيان والمغرور من يطا امراة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق
فسكوت الصحابة حين ابقت امة واتت بعض القبائل فتزوجها رجل رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم
جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة
فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور ~~وشبهته بدلالة حالهم~~ فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع
لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا
حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قاله شمس الائمة ومنها ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس
كسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يجعل سكوته اذنا
ادى الى الضرر والغرور بالناس ودفعهما واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله
عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس يعاملون العبد ولا يعرفون من ذلك عند حضور المولى
اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم يقول المولى كان عبدي محجورا فتتاخر الديون الى وقت عتقه ولا يدرك
هل يعتق ام لا فيتوى حقهم فيلحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا فلدفع ذلك جعلنا سكوته
اذنا له في التجارة وعند الشافعي لا يكون اذنا له لان سكوته محتمل فقد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لفرط
الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور شرعا والمحتمل لا يكون حجة ولكنا رجحنا جانب الرضا بدليل
العرف لان العادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر النهي اذا راه يتصرف ويؤدب به على ذلك لدفع الضرر

عن الناس وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن
المشتري ومنها ما ثبت ضرورة طول الكلام وكثرته كقوله لفلان علي مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة
وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للمائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعي يلزمه المعطوف
والقول قوله في بيان المائة لانها مجملة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة
ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة
مجملة فيكون القول له في بيانها كما في قوله مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد بخلاف قوله مائة وثلاثة
دراهم لانه عطف احد المبهمين على الآخر ثم فسر بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجتهما الى التفسير
كما لو قال مائة وثلاثة اثواب وجه قولنا وهو الاستحسان ان قوله ودرهم ونحوه يجعل بيانا عادة ودلالة
لان حذف تفسير المعطوف عليه متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام فانهم يقولون
مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله
وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما ثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف (في عامة)
الثوب ونحوه فانه لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبه فلا يتحقق الضرورة فبقي على الاصل وقال ابو يو
في قوله علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد والفرق ان ما ينقسم كالثوب
والشاة يحتمل الاتحاد اذ قسمه القاضي جبرا لا يتحقق الا في متحدي الجنس وفي العطف دليل والثوب والشاة
من هذا القبيل كالمكيل والموزون فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم بخلاف العبد فانه لا يحتمل
القسمة فلا يتحقق معنى الاتحاد فيه فلا يكون بيانا وهذا الفرق مشكل فان الرقيق يحتمل القسمة
عنده كالثياب فينبغي ان يساوي العبد الثوب في كونه بيانا للمائة بالعطف وقيل قولهما في الرقيق محمول
على ما اذا كان راي المتقاسمين ذلك فيقسم القاضي بناء على رايهما فلا يكون هذا قسمة بل يكون بيعا وقيل
هذا رواية عن ابي يوسف كذا في الجامع الحسامي ولكنه مخالف لرواية الهداية والمبسوط ووجه الحصر
ان البيان لا يخلو اما ان يكون ثابتا ضرورة كثرة الكلام اولا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون
ضرورة دفع الغرور اولا والاول هو الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون في حكم المنطوق اولا والاول هو
الاول والثاني هو الثاني كذا قيل قوله او بيان تبديل الى آخره قيل النسخ لغة الازالة يقال نسخت
الشمس الظل اي ازالته ورفعته وقيل معناه النقل وهو تحويل شيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة

مع بقائه في نفسه ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم ثم قيل هو مشترك بين المعنيين لان الاصل
في الاطلاق الحقيقة وقيل حقيقة في الازالة مجاز في الآخر وقيل على العكس والاولى ان يكون في الشرع بمعنى
الازالة لان نقل حكم المنسوخ الى الناسخ لم يتصور وفي الشريعة هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر
فقيد بالشرعي احترازا عن العقلي لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم
الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمى نسخا بالاجماع وقيد بدليل شرعي احترازا عن رفعه بالموت وبقوله متاخر
احترازا عن التقييد بالغاية والاستثناء فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي
في تقديرنا واوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي ويخرج عنه الموقت لانه ليس في اوهامنا استمراره
والتخصيص على قول من جوزه متراخيا لانه بيان انه غير مراد من الاصل اليه اشير في الميزان وهو في حق صاحب
الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول لا رفعه لانه معلوم عند الله انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه فصار
ظاهره البقاء في حقنا فكان تبديلا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار الذي في حقنا فيكون تبديلا ورفعا في حقنا
ثم انه جائز عقلا وشرعا خلافا لليهود لعنهم الله فمن اليهود من رده عقلا ومنهم من رده توقيفا احتج من
رده عقلا بان الامر يدل على حسن المامور به والنهي على قبح المنهي عنه والنسخ يدل على ضده وفي ذلك ما يوجب
البدا والجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب
الادوية فلا يلزم البدا والجهل واحتج من رده سمعا اي نصا بما روي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا
بالسبت اي بالعبادة فيه ما دامت السموات والارض وبما زعموا انه نقل بطريق التواتر عنه انه قال
شريعتي لا تنسخ وانه قال انا خاتم النبيين واذا ثبت ذلك لم يجز نسخ شريعته ولم يجز الرسالة بعده
وجوابه انه ثبت بكتاب الله تحريفهم ما في التورية بالزيادة والنقصان فلم يبق نقلهم اليوم حجة ولهذا لم يجب
الايمان بالتورية التي في ايديهم بل بالتي انزلت على موسى ع ولان التواتر لم يوجد في نقل التورية فانه لم يبق
من اليهود عدد التواتر في زمن بخت نصر فانهم واتفقوا اصحاب التواريخ انه لما استولى على بني
اسرائيل قتل رجالهم وسبى ذراريهم الى ارض بابل واحرق اسفار التورية حتى لم يبق فيهم من يحفظ التورية
وزعموا ان الله الهم عزيرا التورية بعد خلاصه من اسر بخت نصر وقد روى احبارهم ان عزيرا
كتب ذلك في آخر عمره ودفعه الى تلميذه ليقرأ على بني اسرائيل فاخذوا التورية من التلميذ وبقول الواحد
لا يثبت التواتر وزعم بعضهم ان التلميذ زاد فيها شيئا ونقص شيئا فكيف يوثق بها هذا سبيله والدليل عليه

ان نسخ التورية ثلاث نسخة في ايدي العنانية ونسخة في ايدي السامرية ونسخة في ايدي النصارى
والنسخ مختلفة في اعمار الدنيا واهلها ~~وفي التي في ايدي النصارى زيادة الف خمسه وكسر على ما في~~
نسخة العنانية وفي التي في ايدي النصارى زيادة الف وثلثمائة سنة وفيها الوعد بخروج المسيح وخروج
العربي صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما فثبت ان ما نقلوه من تابيد شريعة موسى
وتحريم السبت افتراء على موسى وتاويل قوله انا خاتم النبيين ان صح عندنا انه روي ان الامر على موسى
شدّ لكثرة اشتغال الناس فسال التخفيف على نفسه فبعث الله تعالى انبياء عليهم السلام في رواية اربعمائة — اشتد
وفي رواية اربعة آلاف وموسى عليه السلام كان يرى جبريل ينزل في الهواء اليهم فغلبه الغيرة فقضى
الله تعالى على جميع الانبياء الذين كانوا في زمانه في ليلة واحدة فقال موسى عليه السلام انا خاتم الانبياء — اي اماتهم جميعهم
فتكون اللام للتعريف فتنصرف الى الانبياء الذين كانوا في زمانه وفرقة من اليهود وهم العيسوية الذين
يعترفون برسالة محمد عليه السلام بالعرب خاصة جوزوا النسخ عقلا وسمعا وانكر بعض المسلمين
مثل ابي مسلم عمرو بن بحر الاصبهاني النسخ في شريعة واحدة وانكر وقوعه في القران واحتج بانه
تعالى وصف كتابه بانه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والنسخ ابطال وقلنا لا نسلم
بان النسخ ابطال بل هو بيان وذكر صاحب القواطع انه رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة
وله كتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه وهذا الخلاف لا يتصور ممن صح منه عقد الاسلام
كيف وقد ثبت في القرآن النسخ مثل نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية
للوالدين باية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى فان لم يعترف به كان مكابرا متعنتا واستحق ان لا يكلم
معه ويعرض عنه ودليلنا على جواز النسخ بل على وجوده المستلزم لجوازه ان نكاح الاخوات كان
مشروعا في شريعة ادم وقد ورد في التورية ان الله تعالى امره بتزويج بناته ببنيه وكذا الاستمتاع
بالجزء حلالا لادم عليه السلام فان حوا كانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع — كان
وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب ثم انتسخ في التورية والعمل بالسبت كان مباحا
قبل شريعة موسى ثم انتسخ بشريعته لاتفاقهم على ان السبت مختص بشريعته كيف وقع النسخ في شريعته
فانه جاء في السفر الاول من التورية ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك هكذا اني جعلت
كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك كلها لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا

تاكلوه ثم ان الله تعالى حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوان كما اشتمل عليه السفر الثالث من التورية
وهذا نسخ ظاهر وقال في السفر الرابع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل تثقب
اذنه ويستخدم ابدا ثم قال في موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وامثال ذلك كثيرة
فان قيل ما روي من حل نكاح الاخوات والاستمتاع بالجزء في شريعة ادم يحتمل انه كان مخصوصا
بذلك القوم للضرورة او موقتا بحياتهم فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا بل رفعا للاباحة
الاصلية قلنا قد ثبت بالتواتر امر آدم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق ولا يقدح
فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناشئ عن دليل ومثله لا يخرج الدليل عن القطع قال الغزالي
لو صار الدليل ظنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات حتى دلائل التوحيد
والنبوة وغيرهما ورفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس لم يتركوا سدى في زمان فالاباحة
والتحريم ثبتا في جميع الاشياء بالشرائع في الاصل فكان رفعها رفع حكم شرعي فكان نسخا لا محالة
قوله ومحله الى اخره محل النسخ حكم يحتمل ان يكون مشروعا ويحتمل ان لا يكون مشروعا اذ لو لم
يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمرار عدم شرعيته فلا يجري فيه النسخ ولو لم يحتمل ان لا يكون
مشروعا كالايمان بالله تعالى وصفاته لاستمرار شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ
ينافي استمرار وجوده ولم يلتحق بالحكم ما ينافي النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة بعد ان يكون
محتملا للوجود والعدم في نفسه كما يقال حرمت كذا سنة او ابحته سنة فالنهي قبل مضي تلك المدة بداء
وجهل وكذا اذا كان الحكم مؤبدا قال القاضي ابو زيد ليس لهذا القسم مثال وفي بعض الحواشي ان مثاله قوله
تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من
الاحكام الشرعية وكلامنا فيه ومثال التابيد نصا قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة
وهي تقبل الزوال فلما اقترن بها الابد صارت بحال لا تقبل الزوال وقيل هذا من الاخبارات وكلامنا
في الاحكام ومثال التابيد دلالة الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا تحتمل
النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده واعلم ان الاصوليين اختلفوا في جواز
نسخ ما لحقه تابيد او توقيت قال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي انه جائز وهو اختيار ابي اليسر وقال
الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة لا يجوز ولا خلاف في ان مثل قوله

الصوم واجب مستمرا بدا لم تقبل النسخ لتاديته الى الكذب والناقض احتج الفريق الاول بان الخطاب
اذا كان بلفظ التابيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم فى جميع الازمان ولا يمتنع ان يكون مع ذلك المخاطب
مريدًا لثبوت الحكم فى بعض الازمان كما فى الالفاظ العامة ولان لفظ التابيد قد يستعمل للمبالغة فى العرف لا
الدوام فيجوز ان يكون كذلك فى استعمال الشرع بعض وتبيين بلحوق الناسخ ان المراد المبالغة لا الدوام واحتج
الفريق الثانى بان نسخ الخطاب المقيد بالتابيد او التوقيت يودى الى التناقض والبداء وصاحب الشرع منزه
عن ذلك وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدًا لبعض الازمان الى اخره غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل به
قرينة بالكلام نطقية او غير نطقية فاما اذا اطلق الكلام عنها كان دالا على معناه الحقيقى قطعا اذ الاحتمال بلا دليل
لا يورث شبهة كما بينا فكان ورود النسخ عليه من البداء فلا يجوز وقال الجمهور لا نسخ فى الاخبار وقال البعض
يجوز فى الاخبار التى يكون فى المستقبل لا فى الماضى لان الوجود المتحقق فى الماضى لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل
لانه يمكن منعه من الثبوت واستدل عليه بظاهر قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وبقوله تعالى لادم ان
لك الا تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ بقوله فبدت لهما سوآتهما والصحيح القول الاول لما فى النسخ فيه بخصوصه
يلزم البداء والجهل بعواقب الامور واما قوله يمحو الله ما يشاء قيل ينسخ ما يتصور نسخه ويثبت بدله او يتركه
غير منسوخ وقيل يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة ويثبت غيره والكلام فيه واسع المجال وكذا
قوله تعالى الا تجوع فيها ولا تعرى من باب القيد والاطلاق لا من باب النسخ قوله وشرطه التمكن الى
اخره شرط جواز النسخ عندنا التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل وعند جمهور المعتزلة وبعض
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وبعض الحنابلة التمكن من الفعل شرط والمراد به ان يمضى بعدما وصل
الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن
من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثانى ان يرد
بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما فى قوله صم غدا فشرع فيه فقيل له قبل انقضائه لا تصم
كذا فى الميزان احتج من شرط التمكن من الفعل بان العمل بالبدن هو المقصود من شرع الاحكام لان
الابتلاء يتحقق به الا يرى ان الامر والنهى يدلان على وجوب نفس الفعل لا على العزم والعقد فكان
النسخ قبل التمكن من الفعل موديا الى اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد فى زمان واحد فكان هذا
النسخ من باب البداء والغلط تعالى الله عن ذلك احتج من شرط التمكن من عقد القلب بما روى انه

عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس فكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل
الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز فان قيل الحديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون
المعراج اصلا ومن اقر به ينكر خمسين صلوات وقال ذلك شئ زاده القصاص ثم لئن سلمنا ولكن لا نسلم
انه كان فرضا بطريق العزم بل فوض ذلك الى راى الرسول ومشيته فاذا اختار الخمس تقدر الفرض
قلنا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فلا وجه الى انكاره واهل النقل كما رووا اصل المعراج رووا
فرض خمسين صلاة ونسخها بخمس وذلك مذكور فى الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث وقولهم لم يكن فرضا
عزما كلام فاسد لانه ثبت فى الحديث انه سال التخفيف على امته غير مرة وكان موسى يحثه على ذلك وهذا
دليل على انه لم يكن مفوضا الى رايه بل كان نسخا على وجه التخفيف بعد الفرضية واما قولهم بان العمل
بالبدن هو المقصود اذ به يتحقق الابتلاء فلا نسلم ذلك بل عقد القلب مقصود ايضا ويتحقق به الابتلاء
الا ترى ان الايمان راس الطاعات فيجوز ان يبتلى بقبول هذه العبادة ومقصوده من ذلك ان يظهر
عند الناس حسن طاعته وانقياده ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول المقصود الا ترى ان فى المتشابه لم يكن الابتلاء
الا بعقد القلب واعتقاد حقيته ولان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل
قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله والفعل فى احتماله السقوط فوق العزيمة فان الصلاة تسقط
عن الحائض فعلا لا اعتقادا واذا كان كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصودا دون الفعل واما قولهم
يلزم اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد غير صحيح لان عين الحسن لا يثبت للمامور به بالتمكن من الفعل قبل
وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده فعلى هذا ينبغى ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز
بعد التمكن من الفعل قبل وجوده بالاجماع ولا يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد جاز قبل
التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى قوله والقياس لا يصلح ناسخا اعلم ان النسخ بالكتاب والسنة
جائز بالاتفاق فاما القياس لا يجوز سواء كان جليا او خفيا خلافا لبعض اصحاب الشافعى فانه يجوز النسخ به
وقال ان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا ولكنا نقول ان الصحابة رضى الله
عنهم اجمعوا على ترك الراى بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاد حتى قال على لو كان الدين بالراى لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكنى رايت رسول الله عم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولانه لا مجال للراى
فى معرفة انتهاء وقت الحسن والنسخ بيان انتهائه فلا يجوز النسخ بالقياس واما اعتباره بالتخصيص فمنقوض بدليل

العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ
رفع وابطال وكذلك الاجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور وعند ابن ابان من اصحابنا وبعض المعتزلة انه يجوز النسخ
به لانه يوجب علم اليقين كالنص ولان المؤلفة قلوبهم قد سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان
ابي بكر ولكنا نقول لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح
في شيء عند الله تعالى ولان الاجماع لا ينعقد على خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد
الاجماع على خلافهما لكان ذلك بناء على نص آخر يثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة وكذا لا يتصور ان يكون الاجماع
منسوخا بهما ايضا لان حجيته يثبت بعد الرسول ولا يتصور حدوث كتاب او سنة بعده وكذا لا يصلح ناسخا
لاجماع آخر ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك اذ الاجماع لا يكون باطلا
وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك لان الدليل شرعي متجدد وقع
لاجله الاجماع من كتاب او سنة او الدليل كان موجودا ولكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحالة
حدوث كتاب او سنة بعد النبي ولعدم جواز خفاء الدليل لاستلزامه اجماعهم على الخطأ وكذا لا يصلح ناسخا
للقياس ولا منسوخا به لما مر واما تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفة قلوبهم فضعيف لان ذلك لم ينسخ بالاجماع
بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وقيل نسخ بحديث رواه عمر واجمعوا على صحة قوله وانما يجوز
النسخ بكذا اعلم انه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية مثل الاولى في القوة بلا خلاف اما
نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة هل يجوز اختلف فيه فقال جمهور الفقهاء والمتكلمين والمحققين
من اصحاب الشافعي انه يجوز وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل
الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان اظهرهما انه لا يجوز كذا ذكره السمعاني في القواطع وهذا معنى
قول الشيخ خلافا للشافعي في المختلف استدلوا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الآية لا تنسخ الا باية اخرى لان قوله نأت بخير منها او مثلها
يفيد انه يأتي بما هو من جنسه كقولك ما آخذ منك درهما الا اتيك بخير منه يفيد انه يأتي بدرهم خير
والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله لان الكتاب معجز والسنة غير معجزة والكتاب غير مخلوق والسنة
مخلوقة ولان الآتي بالخير والمثل هو الله تعالى وذلك بان يكون الناسخ من الكتاب ايضا وبقوله تعالى قل ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اخبر ان الرسول ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي

اليه لا مبدل له والتبديل باطلاقه يتناول تبديل اللفظ والمعنى فينتفي الامران جميعا وبقوله عليه السلام اذا
روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف
فوجب رده وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا
للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا لانعدامها وبان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالآخر
صيانة الرسول عن شبهة الطعن لانه زعم الطاعن انه خالف ربه او كذبه ربه فيما قال فيجب سد هذا الباب
بان جعل كل واحد مبينا للآخر واحتج الجمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلاة حين
كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلاة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه
الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة في مكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه
ثابت بالسنة بلا شبهة لانه لا يتلى في القرآن فيكون فيه دليل على جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك
فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة فقد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك الآية فيدل ذلك
على جواز نسخها بالكتاب وبان نسخ احدهما بالآخر لم يمتنع عقلا ولم يرد منع منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك
لان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله مدة بقائه بوحي غير
متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم المطلق
بعبارته وكذا اذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لم يمتنع
ان يبينها رسول الله بنفسه لان الثابت على لسان الرسول بعبارته هو الثابت من الله تعالى فيثبت ان ذلك
ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الآيات لا تدل على عدم جوازه واما تمسكهم
بالآية ففاسد لان المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد ومصالحهم وكذا بالمماثلة
لا الخيرية والمماثلة في النظم وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه بل بوحي من الله تعالى
الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله لتبين لتبلغ ولو كان المراد حقيقته فالنسخ بيان ايضا واما الجواب
عن الحديث فقال شمس الائمة قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لانه بعينه مخالف للكتاب لان في الكتاب فرضية
اتباعه مطلقا وفي الحديث فرضية اتباعه مقيدا ولئن ثبت فالمراد اخبار الآحاد لا المسموع منه بالنقل المتواتر
وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله اذا روي لكم عني ولم يقل اذا سمعتم مني ونحن نقول ان خبر الواحد لا يثبت
نسخ الكتاب لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله قطعا على ان المراد من قوله ما خالف فردوه

عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ منهما واما قولهم
ان فيه صيانة عن شبهة الطعن ففاسد لان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن ينبغي ان لا يجوز نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان للطاعن ان يقول انه متناقض في كلامه ويقول من الله كلاما متناقضا
ثم لم يندفع ذلك الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات صدق قوله وانه مبلغ والجميع من عند الله
فلم يبق للطعن مجال ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة
قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلثة
ايام فامسكوا ما بدا لكم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا
مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس كما ذكرنا ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت
عائشة ما قبض رسول الله حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخا
للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد كذا قيل قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله ما
نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص قوله والمنسوخ انواع المنسوخ اربعة اقسام نسخ الحكم
والتلاوة جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله نحو نسخ فرضية صوم
عاشوراء اما الاول فمثل ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول بالانساء على ما روي ان سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن انه عليه السلام اوتي قرآنا فنسيه فلم يبق منه شيء واما الثاني
والثالث فصحيحان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وانكر بعض المعتزلة جوازهما وقال ان المقصود من
النص حكمه المتعلق بمعناه اذ الابتلاء يحصل به والنص وسيلة اليه فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار
الوسيلة عند فوات المقصود واحتج الجمهور في القسمين بالمنقول فان الايذاء باللسان للزناة (جمع زان) وامساك
الزواني (جمع زانية) في البيوت والاعتداد بالحول للمتوفى عنها زوجها وتقديم الصدقة على نجوى الرسول ومسالمة
الكفار احكام نسخت مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها فدل ذلك على جواز نسخ الحكم دون التلاوة وكذا
القراءات المشهورة مثل قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراءة ابن عباس فافطر فعدة
من ايام اخر ومثل رواية عمر الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله نسخت تلاوتها
في حيوة النبي بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب هولاء وبالمعقول وهو ان للنظم حكمين حكم يتعلق
بنفس النظم مثل جواز الصلاة والاعجاز وغيرهما وحكم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب

والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه الا ترى ان في القرآن متشابها ولم يثبت به من الاحكام
الا ما يتعلق من جواز الصلوة والاعجاز واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصطلحا دون الآخر فيجوز نسخ
احدهما دون الآخر واما القسم الرابع وهو نسخ الوصف فمثل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة
على النص ان كانت عبادة مستقلة كزيادة وجوب الصوم بعد وجوب الصلاة لا يكون نسخا واختلفوا
في غير هذه الزيادة اذا وردت متاخرة عن المزيد عليه كزيادة وصف الايمان في رقبة الكفارة وزيادة
التغريب على الجلد في حد الزنا بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون
نسخا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد فقال اكثر مشايخنا انها تكون نسخا معنى وان كان
بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وبعض المتكلمين انها لا تكون نسخا واثر الخلاف يظهر
في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس فعندنا لا يجوز لكونها نسخا
وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسكوا بان حقيقة النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر
اليه والتقرير ضد الرفع الا يرى ان شرط الايمان في الرقبة لا يخرجها من ان تكون مستحقة الاعتاق
في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا فيكون ضم التغريب ضم حكم الى حكم وذلك
ليس بنسخ واحتج من جعل الزيادة نسخا معنى بان النسخ بيان انتهاء حكم آخر وهو موجود في الزيادة بابتداء حكم صح
فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان
بما ينطلق عليه اسم الرقبة والتقييد معنى آخر مقصود من الكلام على مضادة المعنى الاول لان التقييد
اثبات القيد والاطلاق دفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير فكانت
الزيادة نسخا معنى وقوله حتى ابينا الزيادة الى آخره نتيجة هذا الخلاف اي ولاجل ذلك ابى علماؤنا
زيادة النفي حدا في زنا البكر وهو تغريب عام على الجلد الثابت بقوله تعالى الزانية والزاني الآية
بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وعند الشافعي يجوز زيادة
النفي على الجلد لانه بيان وزيادة صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل
كما قال الشافعي لان الزيادة نسخ وبالقياس لا يجوز النسخ وجه قياس الشافعي ان الايمان شرط في كفارة
القتل بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الآية فيشترط في سائر الكفارات لانها جنس واحد ولكنا نقول
لا يصح هذا القياس لاستلزامه الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة في كفارة الظهار

واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق فصل في افعال النبي عليه السلام قوله افعال النبي
الى اخره اعلم ان المراد من افعال النبي ههنا ما يقع عن قصد لان ما وقع لا عن قصد مثل ما يحصل حالة النوم
والاغماء والسهو لا يصلح للاقتداء ثم الفعل الواقع منه عن قصد قد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود
في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها ولكن وجد القصد الى اصل
الفعل كمن زل عن الطريق فانه وجد القصد الى المشي الا الى الوقوع بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود
بعينه للفاعل وان كان الشرع اطلق اسم المعصية على الزلة مجازا فالانبياء معصومون عن المعاصي
وان لم يعصموا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء
وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل عن الافضل
الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون بها لجلال قدرهم ومكانتهم من الله تعالى والزلة
لا تخلو عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل
الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فاضافه اليه تسبيبا او من الله تعالى كما قال وعصى ادم ربه واذا
كان البيان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها لا تصلح للاقتداء فلم يكن مما نحن بصدده فلهذا قال سوى الزلة
وقد يكون بيانا لمجمل الكتاب وهو تابع للمبين في اي صفة كان المبين وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب
الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح واباحة صفي المغنم وخمس الخمس وهو مما لا يصلح
للاقتداء بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور على انه
نقتدي به في ايقاعه على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص وقال الكرخي والاشعرية وبعض اصحاب
الشافعي انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه فيه وان لم نعلم صفته فان كان
ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا ذكره ابو اليسر وان كان من جملة
القرب فاختلف فيه قال بعضهم يجب الوقف فيه حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت الشركة وهو مذهب
عامة الاشعرية وبعض اصحاب الشافعي وقال مالك وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة المعتزلة يلزمنا الاتباع
فيه ويكون واجبا في حقه وفي حقنا وقال الكرخي يعتقد الاباحة في حقه لا الوجوب والندب الا بدليل
ثم لا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل ايضا وقال الجصاص ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه يقتدى به
كما هو مذهب الجمهور والا نعتقد فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم دليل الخصوص وهو مختار

القاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف تمسك الواقفية بان فعله يحتمل وجوها من الندب
والوجوب والاباحة فقبل معرفته لا يمكن الاتباع لان متابعة الغير اتيان فعله على الوجه الذي فعله فلا يمكن
المتابعة قبل معرفة صفته لاحتمال الاباحة في حقه لا في حقنا قال شمس الائمة وهذا الكلام عند التامل باطل
لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد اثبت صفة
الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم ولا يلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف
لا يتحقق واحتج من قال بوجوب الاتباع بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله واتبعوه الاية
وقوله قل ان كنتم تحبون الله الاية فان هذه النصوص توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل
واحتج الكرخي بان الاباحة هي الثابتة بيقين فوجب اثباتها دون غيرها الا بدليل ولما ثبتت الاباحة
في حقه لم يجز متابعته فيه الا بدليل لاحتمال اختصاصه به وجه القول المختار ان الاتباع هو الاصل في حق
الرسول لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز التاسي في افعاله بدءهم
الا يرى انه نص على تخصيصه فيما كان مخصوصا به بقوله خالصة لك وهو النكاح بغير مهر ثم الشيخ قسم
افعاله القصدية على اربعة اقسام متابعا لفخر الاسلام وشمس الائمة وقسمها القاضي ابو زيد وسائر
الاصوليين الى ثلثة اقسام واجب ومستحب ومباح واراد بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان
الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية
في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي
قوله والوحي نوعان الى اخره اعلم انه لولا حمل بعض الناس على الطعن بالباطل لكان اولى بنا الكف
عن هذا التقسيم لانه عليه السلام هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي التقسيم نوع
احاطة وفيه ايضا نسبة الخطا في بعض الصور اليه عليه السلام وفيه سوء ادب فكان الاولى تركه لكن طعن
الجاهل بان قال كيف ساغ له الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حمل على هذا التقسيم
دفعا لشبهتهم فقال الوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع
في سمعه بعد علمه اي وقع في سمع النبي عليه السلام وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك
بالحق والثاني ما ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ان روح
القدس نفث في روعي اي اوقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب

والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال تعالى لتحكم بين الناس
بما اراك الله واما الوحي الباطن فما ينال باجتهاده وتامله في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه عليه السلام
وحيا باطنا باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت
بالوحي ابتداء قوله فابى بعضهم الى آخره اختلف في جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام في كونه متعبدا به فيما
لم يوح اليه من الاحكام فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظه
عليه السلام في احكام الشرع وقال بعضهم وهم عامة الاصوليين كان له العمل في احكام الشرع بالراى
وهو منقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر
اصحابنا بانه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد
الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد وهو المختار ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل
لخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح يفوت الخاطب
الكفو وكلهم اتفقوا على ان العمل يجوز بالراى في الحروب وامور الدنيا احتج الفريق الاول بقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى الآية اخبر انه لا ينطق الا عن الوحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون
داخلا تحت النفي ولان المصير الى الراى الذي هو محتمل للخطا للضرورة ولا ضرورة في حقه اذ الوحي
ثابت في كل وقت فكان اشتغاله بالراى كاشتغالنا به مع وجود النص احتجت العامة بقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار امر بالاعتبار عاما لاولي الابصار والنبي عليه السلام اعظمهم بصيرة واصفاهم
سريرة فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب وبحديث الخثعمية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله
بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وبان الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص والوقوف على
طريق الاستعمال والنبي عليه السلام اكمل الناس في ذلك فلا وجه لمنعه عن ذلك لانه نوع حجر وذلك
لا يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره وجه القول المختار انه عليه السلام مكرم بالوحي وغالب احواله انه
لا يخلو عن الوحي والراى ضروري فوجب تقديم طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص كما وجب
على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده وكما وجب طلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر
المجتهدين فاذا خاف فوت الحادثة فلا حكم فحينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالراى واما تمسك
الخصم بقوله تعالى وما ينطق الآية ففاسد فانه نزل في شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراه

من عنده فلا تعلق له بموضع النزاع وقيل المراد بالهوى هوى النفس الامارة بالسوء والاجتهاد
عمل بالعقل لا بهوى النفس ولئن سلمنا عمومه فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي
بل هو وحي باطن لان تقريره يدل على حقيته كما اذا ثبت بابتداء الوحي قوله الا انه عليه السلام
معصوم الى آخره هذا جواب عما يقال لما جاز له الاجتهاد كان ينبغي ان يكون منزلته دون
النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته فقال ليس كذلك لانه عليه السلام معصوم عن
القرار على الخطا مع ان اجتهاده لا يحتمل الخطا عند اكثر العلماء لانه واجب الاتباع فلو جاز
الخطا لكنا مامورين باتباع الخطا وذا لا يجوز وان احتمل الخطا كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل
قوله تعالى عفى الله عنك الآية فانه يدل على انه خطا وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر فلا يحتمل
القرار على الخطا لما ذكرنا فاذا اقره تعالى على اجتهاده دل انه هو الصواب فيوجب علم اليقين
كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف اجتهاد غيره حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطا
والقرار عليه قوله وهذا كالالهام اي الاجتهاد في انه قطعي من النبي لا من غيره نظير الالهام وهو
القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه عليه السلام حتى لم يجز مخالفته لوجود
اليقين بانه من عند الله بخلاف الهام غيره فانه ليس بحجة قوله وشرائع من قبلنا الى آخره اعلم
انه يجوز ان يتعبده بالنهي عن ذلك لان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان تختلف الشرائع
وتتفق الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا
بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان
متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابرهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وقيل بما ثبت انه
شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار فيه ومحل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد والثاني انه عليه السلام
وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث وهي مسئلة الكتاب فذهب اكثر اصحابنا
وعامة اصحاب الشافعي وبعض المتكلمين الى انه كان متعبدا بشرائع من قبلنا وان كل شريعة ثبتت لنبي
فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا
على انه شريعة ذلك النبي وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى انه عليه
السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي ينتهي بوفاته او بعث نبي آخر الا ما كان

الى انه يتعبد النبي تعالى بشرع من قبلنا من الانبياء او بما هو ... صح

التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الاقام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من
شرائع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب
او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت ببيان القرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ
ابو منصور والقاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى
انه كان شريعة من قبلنا او ببيان الرسول يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم
بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لما انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم ولا قول
من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم وذلك لا يكون حجة لما قلنا واحتج
من قال باختصاص كل شريعة بنبيها بقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فانه يقتضي ان يكون لكل نبي
شريعة مختصة وبان بعث الرسل ليس الا لبيان ما للناس حاجة اليه واذا لم يجعل شريعة رسول
منتهية ببعث رسول آخر ولم يات الثاني بشرع مستانف لم يكن للناس بالبيان عند بعث الثاني حاجة
فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لم يرسل رسولا بلا فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل واحتج الفريق الثالث
بانه عليه السلام كان اصلا في الشرائع بدليل ان أخذ الميثاق في قوله عز وجل واذ اخذ الله ميثاق النبيين
لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به من أبين الدلائل على انهم بمنزلة من بعث
آخرا في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام بانه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم او تاخر
في حكم المتبع له واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد
من امة من تقدم وهذا نقص درجته ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة الا ترى ان النبي عليه السلام لما
راى صحيفة من التورية في يد عمر رضي الله عنه قال أمتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والذي
لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولان الرسول سفير بين الله وبين عباده ليبين لهم مصالح دارهم
فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينه وبين امته لا رسول الله وهذا
فاسد ولا حجة لهم في قوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا على نسخ الاول في الجملة وانما يدل على انتساخهما
بالكلية فما بقي منها غير منسوخ يصير شريعة للمتاخر والدليل على ان المذهب ما ذكرنا انه احتج محمد في جواز
القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتج ابو يوسف في جريان القصاص
بين الذكر والانثى بقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم قوله وتقليد

الصحابي الى آخره التقليد عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تامل في
الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم لا خلاف ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا
ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم فقال البردعي والرازي وجماعة
من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به القياس وهو مختار فخر الاسلام والمتاخرين والمصنف
وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والشافعي في قوله القديم وقال الكرخي وجماعة من اصحابنا
لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد
احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز تقليده وان كان
لا يوجبه احتج القائلون بعدم الجواز بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالراي واحتمال الخطا وان كان هو موجبه في
اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطا كسائر المجتهدين الا ترى انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع
الواحد منهم من فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطا لما جاز لهم ذلك
وقد قال ابن مسعود ان اخطات فمني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا للخطا لم يجز لمجتهد آخر
تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم ثم الشافعي لم يفرق بين ما لا يدرك بالقياس وبين غيره لانه يجوز انه
انما افتى فيما لا يدرك بالقياس لخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز ان لا يكون لا يلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل
ان لا يكون حجة على مجتهد آخر وفرق ابو الحسن ومن تابعه بينهما فقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس فقبل
لتعين جهة السماع اذ لا تظن بهم المجازفة والكذب لان الدين بنقلهم ثابت واحتج القائلون بوجوب التقليد
بالنص وهو قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح
الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى
رايهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان في ذلك استحقاق المدح بالكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك
انما يكون في قول لم يظهر من بعضهم خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه
ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على
وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف كذا في الميزان وبالمعقول وهو من وجهين احدهما ان احتمال السماع
في قول الصحابي ثابت بل الظاهر والغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالراي عند الضرورة وبينا ورد
القرون آه لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجدوا اشتغلوا بالقياس وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن

الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل كان
مقدما على الرأي فكان تقدم قوله من هذا الوجه كتقدم خبر الواحد على القياس وعلى الثاني ان قوله ان كان
صادرا عن الرأي فرأيه اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق الرسول في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال
التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث
وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم وبما ذكرنا خرج
الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان
خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس وكذا اذا تعارض القياسان ولاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بالراجح
فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب قوله وقد اتفق عمل اصحابنا اراد باصحابنا ابا حنيفة وابا يوسف
ومحمدا ومن تابعهم فانهم قالوا بالتقليد فيما لا يدرك بالقياس مثل المقادير كتقدير اقل الحيض بثلاثة ايام
واخذوا بقول عمر وعلي وابن مسعود وعثمان بن ابي العاص وانس رضي الله عنهم وكفساد شراء ما باع باقل
مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه كما قال الشافعي لان الملك قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه
من البائع كالبيع من غيره عملا بقول عائشة رضي الله عنها وهو ما روت ام يونس ان امرأة جاءت الى عائشة وقالت
اني بعت من زيد بن ارقم خادما بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه قبل محل الاجل
بستمائة فقالت عائشة رضي الله عنها بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه
مع رسول الله عليه السلام ان لم يتب فاتاها زيد معتذرا فتلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه
فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس به فان القياس لما كان مخالفا لقولها تعين جهة السماع بدليل انها
جعلت جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزية الجرائم لا تعرف بالرأي وكذا اعتذار زيد
دليل على ذلك ايضا فان بعضهم يخالف بعضا في المجتهدات وما كان يعتذر الى صاحبه قوله واختلف عملهم في غيره
اي اختلف عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس في تقليد الصحابة بعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة ولم يثبت
عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد اعلام قدر راس المال اي تسمية مقداره ليس بشرط في السلم
فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا
بالاشارة فعملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه وابو حنيفة شرط الاعلام لجواز السلم فيما ذكرنا
وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك كالقصار والصباغ انه ضامن

لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالغرق
الغالب والحرق الغالب والغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه
فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة المروي عن علي فقال انه امين فلا يضمن
شيئا كاجير الوحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان جبر وضمان شرط لا ثالث لهما وضمان الجبر
يجب بالتعدي وضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد عقد موجب للضمان ولم يوجد التعدي ايضا لان قطع يد
المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناية فبقيت العين امانة في يده كالوديعة فلا يضمن بالهلاك وهذا
معنى قول الشيخ كما في اعلام راس المال والاجير المشترك قوله وهذا الاختلاف اي الاختلاف المذكور في
تقليد الصحابي هذا بيان محل النزاع ذكره في الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابي قول في حادثة
لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يتعم بها البلوى والحاجة للكل ولم يكن من باب ما اشتهر
عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في
حادثة من حقها الاشتهار لا محالة ولا تحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى تعم العامة واشتهر مثلها فيما
بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به واما اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو اقاويلهم
حتى لا يجوز لاحد ان يقول قولا خارجا عن اقاويلهم وقيل صورة المسئلة فيما اذا ورد قول عن صحابي فيما يدرك
بالقياس ولم ينقل من غيره تسليم ولا انكار اذ لو كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين
اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره انكار كان ذلك اختلافا منهم
في ذلك الحكم بالرأي وذلك يوجب الترجيح او العمل بايهما شاء عند تعذر الترجيح وعدم احداث قول آخر
لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال قد اجمعوا على انحصار الاقوال فيما قالوا ضرورة تعذر اجماعهم على
الخطأ وخروج الحق عن اقوالهم فيكون مردودا ولا يسقط بعض الاقوال ولا يطلب فيها تاريخ ليجعل الآخر
ناسخا للمتقدم لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبي تعين وجه الاجتهاد فحل محل اجتهاع القياسين
ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه قوله واما التابعي
الى آخره اجمعوا ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى
لا يصح تقليده وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح
ومسروق وعلقمة فعن ابي حنيفة روايتان احدهما انه قال لا اقلدهم رجال ونحن رجال وهو الظاهر من المذهب

بعضها

ثم

والثالثة وهو رواية النوادر انه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فاتقليدهم لانه لما زاحمهم
في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقد صح ان عليا تحاكم الى شريح في درعه
قال هي درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب
شاهدين من علي فدعا قنبر فشهد له ودعا الحسن بن علي فشهد له فقال شريح اما شهادة مولاك
فقد اجزتها لك واما شهادة ابنك فلا اجيزها لك وكان من رأي علي شهادة الابن لابيه فسلم الدرع جوازم
الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها
لدرعك ثم اسلم اليهودي فقال علي هذا الدرع وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم صفين وكان
انس بن مالك رضي الله عنه اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن البصري انه كان ولد
جارية ام سلمة زوجة النبي عليه السلام وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق
فيه شاة بعدما اوجب ابن عباس مائة من الابل فرجع الى قول مسروق وشريح والحسن ومسروق من
التابعين وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأي ببركة
صحبة النبي ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعي وان زاحمهم في الفتوى والاجتهاد فيما
ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك ان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بني عليها وجوب
التقليد او جوازه مفقودة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم كذا في ادب القاضي للصدر الشهيد وذكر شمس
الائمة في الخلاف ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روي عن ابي حنيفة انه كان يفتي
بخلاف رأيهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد
به وعند الشافعي لا يعتد به وكان شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر وفخر الاسلام اعتبرها واثبت
الخلاف وتابعه المصنف في ذلك وجعل رواية النوادر هو الاصح ووجهه ان التابعي لما زاحم الصحابة
في الفتوى علم ان رأيه في القوة والضعف مثل رأي الصحابة فيجوز تقليده كما في الصحابة ملخ

باب الاجماع

الاجماع في اللغة العزم يقال اجمع على
المسير اي عزم والاتفاق ايضا يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا وفي الشريعة اتفاق كل عصر من اهل
العدالة والاجتهاد على حكم وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم فيه
اصلا فاما من اعتبرها لا يحتاج فيه الى الرأي وشرط اجتماع الكل فالاجماع عنده هو الاتفاق في عصر

على امر من جميع من هو اهله من هذه الامة ثم الاجماع حجة قطعية عند عامة المسلمين وعند بعض المعتزلة
والخوارج واكثر الروافض ليس بحجة احتجوا بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم
وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل الشام لا يعرفون اهل العلم بالمشرق والمغرب فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم
في الحوادث فعلم ان معرفة اقاويلهم متعذر وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة
يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما وجد سبب يدعو الى اجماعهم في الاخبار يوجد سبب ايضا يدعو الى
اجماعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجدين فاما اذا كانوا كذلك
فلا ثم تمسكت العامة بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع
الصادقين الله تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق الصادق في كل الامور اذ
لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض
الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الاية فيلزم منه الاهمال الاجماع ص
والتعطيل ثم نقول ذلك الصادق في كل الامور الذي يجب متابعته اما مجموع الامة او بعضهم او بعضهم
والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم مستلزم القدرة عليه ولا تثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد
نعلم بالضرورة انا لا نعرف واحدا نقطع نحن من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم
مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة كذا في الميزان واما السنة فما روي عن النبي عليه السلام
انه قال لا تجتمع امتي على الضلالة وقال عليه السلام لم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة ولا على خطأ وقال
عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وغيرها من الاحاديث التي كانت ظاهرة مشهورة
بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع واما المعقول فما ذكر في الميزان انه ثبت
بالدليل القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى يوم القيامة فمتى وقعت حوادث
لم يوجد في الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عن اقوالهم فقد
انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك
محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية ليدوم الشريعة بوجوده ولا يقال ان الاجماع يكون في حق
العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدي الى انقطاع الشريعة لانا نقول انما نعمل بالقياس وخبر الواحد على
اعتبار اصابة الحق ظاهرا وعلى الجملة لا يخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيجوز ثم خروج الحق عن اقوال

اهل الاجتهاد فمتى جوزتم خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب
العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به لم يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون عملا بخلاف شريعته فينقطع
شريعته في حق ذلك الحكم ابدا كذا في الميزان وفيه بحث يعرف بالتامل قوله وركن الاجماع نوعان اعلم
انه لا بد للاجماع من ركن وهو ما يقوم به الاجماع واهلية من ينعقد الاجماع برايه وشرط وهو ما يكون
متوقفا عليه بعد صلاحية صدوره من اهله وحكم وهو الاثر الثابت به وسبب وهو المعنى الداعي اليه وهو
المسمى بسند الاجماع فركنه نوعان عزيمة وهو ما كان اصلا في باب الاجماع ورخصة وهو ما جعل اجماعا
للضرورة فاما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه
يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوي الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى كتحريم الزنا والربوا
والامهات واشباه ذلك او يشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام
كحرمة نكاح المراة على عمتها وفرائض الصدقات وما يجب في الزروع والثمار واشباه ذلك كذا ذكره شمس
الائمة رحمه الله ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض وانتشر ذلك من اهل عصره ومضى مدة التامل ولم يظهر
له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وسمي ذلك اجماعا سكوتيا وذكر صاحب الميزان ان
الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار في غير حالة التقية بعد مضي مدة التامل لان
ترك النكير في حالة التقية امر معتاد بل مشروع رخصة فلا يدل ذلك على الرضا وكذا السكوت والامتناع
من الرد قبل مضي التامل حلال شرعا فلا يدل على الرضا وقال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني
من الاشعرية والشافعي وداود الظاهري وبعض المعتزلة هذا ليس باجماع ولا حجة لان السكوت محتمل
في نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا لانه ان يكون السكوت عن خوف وتفكر الا يرى ان ابن عباس خالف
عمر في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال الا انها بته منه وفي رواية منعني من ذلك
درته ولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد لادى الى ان لا ينعقد الاجماع لتعذر
اجماع اهل العصر على قول يسمع منهم والمتعذر منفي بالنص قال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم ولانا اجمعنا ان مثل هذا اجماع في
المسائل الاعتقادية فكذا في المسائل الاجتهادية لان الحق في الموضعين واحد لانه لا يحل السكوت
في كلا الموضعين لان الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل سكوته كان ذلك تسليما كان ذلك فسقا

وتركا

وتركا للواجب والعدالة مانعة عنه خصوصا بالصحابة فانهم ظهر من صغارهم الرد على الكبار وقبول
الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقا واما حديث ابن عباس فغير صحيح لان عمر رضي الله عنه كان يقدمه
على كثير من الصحابة ويساله ويعده وقد اشار ابن عباس باشياء فقبلها عمر واستحسنها مع ان عمر رضي
الله عنه كان الين للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فيّ ما لم اسمع
وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي ولما نهى عن المغالات في المهر في خطبته قالت امراة اما سمعت
قول الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا افتمنعنا عما اعطانا الله تعالى فبكى عمر وقال كل الناس افقه من
عمر حتى النساء في البيوت ولئن صح هذا القول من ابن عباس فتاويله انه لم يظهر لما علم ان عمر افقه منه فلا
رايه في مقابلة رايه قوله واهل الاجماع اعلم ان اهل الاجماع من كان عدلا مجتهدا ليس فيه بدعة
ولا فسق ظاهرا لان الحجج التي تدل على حجية الاجماع تدل على اشتراط هذه المعاني لان وجوب الاتباع
انما ثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث
التهمة لانه لما لم يحترز عن اظهار فعل ما يعتقده باطلا لا يحترز عن اظهار قول يعتقده باطلا ايضا و
قال بعض اصحاب الشافعي يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره
بل يتبع ما يقع به ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه في حقه لان اجتهاده يخالف اجتهاد
من سواه والجواب ما ذكرنا ان في قوله تهمة البطلان واما صاحب الهوى فان غلا في هواه حتى كفر لا يعتبر
قوله كالمجسمة فانهم غلوا في التشبيه وبعض الروافض فانهم غلوا في امر علي حتى قالوا اغلط جبرئيل في
تبليغ الوحي الى محمد عليه السلام وهذا كله كفر لان المعتبر اجماع المسلمين واسم الامة لا يتناوله مطلقا
وكذا اذا دعا الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه حينئذ يتعصب لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف
بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض ايانا في خلافة الشيخين
ولا خلاف الخوارج في خلافة علي واما الاجتهاد فشرط في حال دون حال ففي اصول الدين كنقل القران
واعداد الركعات ومقادير الزكوات العوام كالمجتهدين في ذلك الاجماع وفيما يختص بالراي فلا عبرة
لمخالفة العوام ولا لمن ليس من اهل الاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف الا الكلام والمفسر الذي
لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصر له في طرق المقاييس والنحوي الذي لا علم له بالادلة الشرعية
واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له في اصول الفقه وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ

الفروع فمنهم من اعتبر الاصولي دون الفروعي لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد ومنهم من اعتبر الفروعي
لا الاصولي لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذي عدم ذلك في العامة
ومنهم من نفاهما واليه يشير كلام فخر الاسلام ومن الناس من زاد على اشتراط الاجتهاد كون المجمعين من
الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع
انما صار حجة لان النبي عليه السلام مدحهم واثنى عليهم في آثار كثيرة ولان الاجماع حجة باعتبار الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وهم الاصل في ذلك وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا من عترة
الرسول اي قرابته لقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي خص
التمسك بها وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل ذلك عن مالك رحمه الله لقوله عليه السلام ان المدينة
تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء الخبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم الخطا وجب متابعتهم
ضرورة ولان المدينة دار الهجرة وموضع قبر النبي ومهبط الوحي ومجتمع الصحابة ومستقر الاسلام ومنها ظهر
العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن اقوال اهلها والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع يثبت بصفة
العدالة والاجتهاد لما ذكر ان الحجج التي تدل على حجية الاجماع لا تختص بزمان ولا بمكان ولا بقوم بل يدل على اشتراط
العدالة والاجتهاد كما ذكرنا قوله وانقراض العصر قال الشافعي انقراض العصر وهو موت جميع اهل الاجتهاد
الذين كانوا في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها شرط لانعقاد الاجماع لان الاجماع انما صار
حجة بناء على وصف الاجماع ولا يثبت الاجماع الا باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض
العصر لاحتمال الرجوع قبله وهو مذهب احمد بن حنبل وابن فورك وعند الجمهور الانقراض ليس بشرط وهو اصح
مذاهب الشافعي لان ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة لا يفصل بين الانقراض وعدمه ولان الحق
لا يعدو الاجماع كرامة لاهله فيثبت ذلك بنفس الاجماع من غير توقف على الانقراض لانه لو توقف لجاز ان
تكون الامة حين اتفقت اجمعت على الخطا وانه غير جائز واما قولهم الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض لاحتمال
الرجوع ففاسد لانا بينا ان الاجماع ينعقد بنفس الاتفاق فبعد ذلك رجوع الواحد لا يضر لمخالفته الدليل
القطعي ولكونه مثبتا ان الاجماع انعقد خطا ولو رجع الكل صار اجماعا اخر وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا
رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح قوله وقيل يشترط للاجماع اللاحق
الى اخره اختلف القائلون بان اجماع من بعد الصحابة اهل عصر في مسئلة على قولين في ذلك الاختلاف هل

الاصول بد

منتهيا

بعد الاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق وصورته اذا اختلف صح

فمعناه اكثر صح

يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في تلك المسئلة فقال اصحاب الشافعي وعامة اهل
اهل الحديث يشترط حتى يمنع انعقاد الاجماع وتبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال
اكثرهم لا يشترط ولا يمنع انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام
ومن تابعه والقفال من اصحاب الشافعي وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابي حنيفة يمنع
من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في بعض الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد وذلك ان
القاضي اذا قضى ببيع ام الولد لا ينفذ قضاؤه عند محمد لان بيع ام الولد مختلف فيه بين الصحابة فعند عمر
لا يجوز وعند علي وجابر يجوز فدل هذا الجواب على ان عنده ارتفع الخلاف السابق بالاجماع التابعين فانهم
اجمعوا على انه لا يجوز بيع ام الولد وروى الكرخي عن ابي حنيفة ان قضاءه لا ينقض فهذا دليل على ان الاختلاف
الاول مانع من الاجماع المتاخر عنده حيث صح القضاء ولم ينقض والاصح هو الاول وقال بعض مشايخنا الا ان
هذا الجواب عنه على ان ذلك لا لاختلاف السابق يمنع انعقاد الاجماع المتاخر بل تاويل قوله ان الاجماع
الذي تقدمه خلاف اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى
لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان كذلك لا ينقض قضاء القاضي فيه لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل
هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء في مجتهد فيه فينفذ وفي الفصول الاستروشني وفي القضاء
بجواز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ وفي قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض اخر
ان امضى نفذ والا بطل وهذا اوجه الاقاويل احتج من جعل عدم الاختلاف السابق شرطا بان الحجة
اتفاق كل الامة ولم يحصل لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله اذ لو بطل
لم يبق المذهب بموت اصحابها يوضحه ان خلافه اعتبر لدليله لا بعينه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا
بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفا ولانه يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة
الى الضلال لانه تبين بالاجماع ان قوله خطا وذلك لا يجوز واحتج من لم يجعل الاختلاف مانعا بان الدلائل
التي عرف بها كون الاجماع حجة لا تفصل بين اجماع سبقه خلاف ام لا ولانهم كل الامة في هذا الوقت وقولهم
دليل الخصم باق مسلم لكنه لم يبق معتبرا بعدما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس ينتسخ ذلك
القياس به ولا يلزم التضليل ايضا لان الراي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر انقطع مقتصرا على الحال كالصحابة
اذا اختلفوا في امر بالراي فلما عرضوا ذلك على رسول الله ورد قول البعض لا ينسب صاحبه الى الضلال

وكصلاة اهل قباء بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم قوله والشرط اجماع الكل قال بعض الناس
مثل محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في رواية عنه وبعض المعتزلة لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق
الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ حد التواتر منع خلافه
عن انعقاد الاجماع والا فلا وعن الجرجاني والرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد للمخالف
فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به كخلاف ابي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة وان لم يسوغوا له الاجتهاد
لا يعتد بخلافه كخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم ينقض الوضوء ومواخيا رسمس الايمه وقيل يكون قول
الاكثر حجة ولا يكون اجماعا وهو مختار بعض المتاخرين احتج من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام عليكم
بالسواد الاعظم وقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار وبان الامة في خلافة ابي بكر
اعتمدوا على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عبادة وعلي وسلمان ولم يعتدوا بخلافهم ولنا ان
اجماع الكل شرط لان المعتبر اجماع الامة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد يخالف لم يكن اجماعا لاحتمال ان
يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطي ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه ولان الاجماع عرف
حجة بالدلائل السمعية من غير ان يعقل باجماعهم دليل اصابة الحق يعني ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا
لو كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم ثبت الاجماع ولذا كان كذلك لا يصح ابطال
حكم الافراد لان ما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص والنص تناول كل اهل الاجماع
لان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل وقد اختلف اصحاب الرسول في
الاحكام وربما كان المخالف واحدا كمخالفة ابن عباس في العول وربما قل عددهم كخلاف ابن عمر وابي هريرة
اكثر الصحابة في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا يعدون ذلك اختلافا لا اجماعا واما معنى قوله عليه
السلام عليكم بالسواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم مما دون الكل وجب الحمل عليه توفيقا بين الدلائل
السمعية او المراد من متابعة السواد الاعظم متابعة الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف
البعض لشبهة لان رجوعهم ليس بصحيح بعد انعقاد الاجماع وهذا هو الجواب من قوله عليه السلام من شذ
شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وند اذا توحش بعد ما كان اهليا
واما امامة ابي بكر رضي الله عنه فلم يكن ثابتة قبل موافقة علي وسعد وسلمان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر
وهي كافية لانعقاد الامامة ثم لما رجع هولاء الى ما اتفق عليه العامة يقرر الاجماع على امامته قوله

وحكمه في الاصل الى اخره اعلم ان الاجماع حجة مقطوعة بها عند عامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله
حجة مثل النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض وقد بينا الدلائل من الجانبين في اول الباب
قوله في الاصل اي اصل الاجماع من غير نظر الى العوارض يعني الاجماع يثبت الحكم قطعا كالكتاب والسنة
بالنظر الى الاصالة وان لم يثبت اليقين في بعض المواضع بسبب العارض كالاية الماولة وخبر الواحد وقيد بقوله
حكما شرعيا اي امرا دينيا سواء كان من الاصول كنفي الشريك او من الفروع كوجوب الصلاة اذ لو كان امرا
دنياويا كتجهيز الجيش والعمارة فقد اختلفوا فيه قال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لا يكون حجة قوله
والداعي الى اخره الداعي السبب الذي يدعوهم الى الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد والقياس وقد يكون
من الكتاب الا ترى انا اجمعنا على حرمة الامهات والبنات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية وعلى عدم
جواز بيع الطعام قبل القبض وسببه السنة المروية في الباب وعلى جريان الربا في الارز وسببه القياس
وعلى امامة ابي بكر رضي الله عنه وسببه الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلاة وقال ابن جرير
والقاشاني من المعتزلة والشيعة واصحاب الظواهر لا ينعقد الاجماع الا بدليل قطعي ولكن المذكور
في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده من القياس
لاختلاف الناس في القياس انه حجة ام لا فان الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه
من نفاة القياس فذلك يمنع من انعقاده ولكنا نقول وقوعه عن خبر الواحد او القياس لا يستحيله العقل
والنصوص التي توجب حجيته لا تفصل بين كون سنده قطعيا او ظنيا وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا
بالقياس او خبر الواحد اذ عند وجود المتواتر او الكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما وقال
بعضهم ينعقد الاجماع لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار
الصواب لان الدلائل لا تفصل ولانه لو لم ينعقد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق للاجماع فائدة
وقد وقع الاجماع لا عن دليل كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون
اعلى من حال الرسول ومعلوم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر او خفي او عن استنباط من النصوص فالامة اولى
ان لا يقولوا الا عن دليل ولان الاجماع لا يتصور الا من العدول فلا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله
جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رأوه مؤثرا في الحكم وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق فيه فائدة
باطل لان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد

الاجماع الجائز قبله بالاتفاق وما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا
انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه قوله واذا انتقل الينا الى اخره الاجماع احد الادلة القاطعة
كالسنة فكما ثبتت السنة في حقنا بدليل قطعي وبدليل ظني فكذا الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة باجماع
باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكفر جاحده عند بعض انكار الاجماع كفر
وذلك مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر واجماعهم على قتال من نفى الزكوة واذا انتقل الينا بالافراد
اي بنقل الاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا كنقل السنة بالآحاد فيوجب
العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه
ما اجتمع اصحاب رسول الله على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار
بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ونقل عن بعض اصحابنا وعن الغزالي انه لا يوجب
العمل لان الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت بنقله
اجماعا قاطعا بل نثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد
ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل
على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول
الشرع لانه لا مدخل للراي في نصب الشرع ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل به ثابتا
بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة
بين ناقله والرسول فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم تتخلل بينه وبين ناقله
واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في
مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل واسطة او وسائط
لعدم القائل بالفصل قوله ثم هو اي الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا فانه مثل
الاية والخبر المتواتر فيكفر جاحده لانه اجماع لا خلاف فيه فيهم عترة الرسول واهل المدينة
ثم الذي نص البعض وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة دون النص ولهذا هذا ليس باجماع
عند الشافعي وابن ابان كما بينا ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور
من الحديث ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وانه بمنزلة خبر الواحد فيوجب العمل دون العلم

والامة اذا اختلفوا على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل خلافا لبعض الناس فان عندهم
يجوز اختراع قول آخر لان السكوت عن قول لا يدل على نفي قول آخر ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا على
اقوال فالحق لا يعدو اقاويلهم لانهم اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اذ لا يجوز ان نظن بهم الجهل وقيل
هذا في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقية واما الاجماع المركب فاجماع ولكن الحكم يصير مختلفا
بفساد اصل الماخذين كانتقاض الطهارة عند وجود القيء ومس المراة لكن بالقيء عندنا وبالمس عنده
فلو قدر عدم كونهما ناقضين لم يبق الاجماع لان الحكم ينتهي بانتهاء سببه ولهذا سقط سهم ذوي القربى
لانقطاع علته وهي النصرة وسقطت المؤلفة قلوبهم والا لانسخ بعد رسول الله واما عدم القائل
بالفصل فانه نوعان احدهما ان يكون منشأ الخلاف واحدا وذلك بان يثبت الاصل المختلف فيه ثم يثبت
الحكم في الفروع بنتيجة الاجماع كما يقال القدر مع الجنس علة فلا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه
وكذا من الحديد بمنوين منه والصغر علة لولاية الانكاح فيملك الاب تزويج الثيب الصغيرة لعدم القائل
بالفصل وهذا صحيح يضاهي الاجماع المنعقد في القوة واضعف منه ان يثبت فرعا من الاصل المختلف فيه
ويتمسك بالاجماع في اثبات حكم فرع الخصم من اصله كما يقال لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه لقوله عليه
السلام ولا الصاع بالصاعين فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين اجماعا لعدم القائل بالفصل وهذا دون الاول
في القوة لان ثبوت الحكم في الفرع وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على فساد اصل الخصم اذا لم يتحد الاصلان
لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل متعددة ولا يقال هذا المجموع مما لم يقل به احد فلو ثبت يلزم اجماع الامة
على الخطا لانا نقول جاز ان يكون المخطئ في احدى المسئلتين مصيبا في الاخرى فاستحال اجماعهم على
الخطا والنوع الثاني ان لا يكون المنشا واحدا كما يقال القيء والمس ناقض بالاجماع ولكن القيء ليس بناقض
بالنص فيكون المس ناقضا لان احدا لم يقل بشمول العدم ومثل هذا ليس بحجة لما ذكرنا ان الحكم ينتهي
بانتهاء سببه ولان السلف تمسكوا بالدليل في حكم كل مسئلة فلو كان مثل هذا حجة لاثبتوا الحكم في مسئلة
وتمسكوا بالاجماع في الباقي

باب القياس

القياس في
اللغة التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به قوله
وفي الشرع كذا قدم تفسير الاصل والفرع والحكم وقد اعترض على هذا التعريف بان القياس يجري
بين المعدومين وذكر الفرع والاصل في المعدوم فاسد اذ الاصل اسم لشيء يبتني عليه غيره وكذا الفرع

القايل
بلغ

اسم لشئ يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ وقيل في الجواب عنه ان يمنع تفسير الاصل والفرع بهذا
كذا قيل وفيه بحث والمعوّل عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابى منصور رحمه الله انه ابانة مثل حكم احد
المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر الحكم لا مثبته لان
المثبت هو الله سبحانه وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم انتقال الاوصاف وذكر لفظ المذكورين
ليشمل القياس بين الموجودين والمعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر
في سقوط الخطاب بالعجز عن الفهم قوله وانه حجة اى القياس حجة عقلا اعلم ان القياس نوعان عقلى
وشرعى فالعقلى ما استعمل في اصول الديانات وقيل في تحديده مورد غائب الى شاهد ليستدل به عليه
وهو حجة وطريق لمعرفة العقليات عند اهل القبلة سوى بعض اهل الحديث والامامية من الروافض
والحنابلة والمشبهة والخوارج الا النجدات منهم وهولاء انكروا القياس الشرعى ايضا سوى الحنابلة واما
القياس الشرعى على ما ذكر تفسيره فعند جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين هو جائز
عقلا وواقع شرعا وقالت الشيعة والخوارج سوى النجدات منهم وابراهيم النظام وجماعة من المعتزلة
ورود التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الظاهرى وابنه والقاشانى انه ليس بممتنع عقلا ولكن الشرع
لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا تمسك نفاة القياس بايات من الكتاب مثل قوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله ما فرطنا في الكتاب
من شئ اى ما تركنا من شئ الا وقد بينا لكم مما بكم اليه حاجة فمن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافيا
في الابانة وتعلقوا بالاخبار ايضا مثل حديث واثلة بن الاسقع ان النبى عليه السلام قال لم يزل امر بنى
اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برايهم فضلوا واضلوا ومثل حديث ابى هريرة
انه عليه السلام قال تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسوله وبرهة بالراى فاذا
فعلوا ذلك ضلوا وبان الحكم المطلوب بالقياس محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل الذى
في اصله شبهة لان من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن العجز في اثبات حقه بما فيه شبهة بخلاف اخبار
الاحاد فان اصلها قول الرسول وهو موجب قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال فلم تؤثر تمكن هذه الشبهة
في انتفاء اليقين وخروج الخبر بها من ان يكون حجة موجبة للعلم كالنص المؤول وبخلاف حقوق العباد فانها
تثبت بدليل في اصله شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعى وبان مدار الشرع على الفرق بين المتماثلات

ونقله ح

التعبديه

في الاحكام كايجاب القتل بشاهدين دون حد الزنا بهما مع ان الزنا دون القتل وكايجاب الجلد بالنسبة الى
الزنا دون النسبة الى الكفر الذى هو اغلظ منه وكايجاب القطع على سارق قليل دون غاصب كثير وعلى الجمع
بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا في ايجاب القتل وكالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عمدا في ايجاب
الرقبة واذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالراى لكونه واردا على خلاف موضوع الشرع فان قضية القياس التسوية
بين المتماثلات في احكامها والاختلاف بين المختلفات في احكامها واحتج من اثبت القياس بالنقل والعقل
اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار امر بالاعتبار وهو رد الشئ الى نظيره كذا حكى عن ثعلب
وهو القياس بعينه اذ هو حذو الشئ بنظيره وقيل الاعتبار التبيين قال تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اى
تبينون والتبيين المضاف الينا هو اعمال الراى في معنى النصوص ليتبين به الحكم في نظيره كذا ذكره
شمس الائمة وقيل الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة مشتق من العبور يقال عبرت النهر اى جاوزته وذلك
يتحقق في القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر فان قيل لا نسلم ان الاعتبار
هو الانتقال بل هو الاتعاظ لتبادر الفهم اليه ولصحة نفيه عن القايس الذى لا يتعظ ولترتبه في هذا النص
على قوله يخربون بيوتهم الاية وانما يحسن ذلك ان لو كان المراد الاتعاظ دون القياس لركاكة قول
القائل يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر ولئن سلمنا دلالته على القياس فنحمله على القياس في الامور
العقلية لا الشرعية او على ما كانت علته منصوصة قلنا حقيقة الاعتبار الانتقال والمجاوزة كما ذكرنا والاتعاظ
يقال اعتبر فلان فاتعظ فجعل الاتعاظ معلول الاعتبار والشئ لا يكون معلول نفسه واما تبادر الفهم
الى الاتعاظ دون غيره فممنوع واما صحة نفيه عن القايس الذى لم يتعظ فبالنظر الى اخلاله باعظم المقاصد
اذ المقصود الاصلى من الاعتبار الاتعاظ فاذا اخل به قيل هو غير معتبر واما الركاكة فمسلمة ان كان المامور
قياس الذرة على البر وليس كذلك لان المامور به مطلق الاعتبار الذى يكون القياس الشرعى احد جهاته
وذلك ليس بركيك فانه اذا سئل عن مسئلة فاجاب بما ينافيها وغيرها كان حسنا واما قوله فنحمله على
كذا قلنا الاصل في الكلام اجراؤه على العموم ما لم يدل دليل الخصوص ولا دليل للتخصيص هنا ومن النقل
حديث معاذ فانه عليه السلام قال حين وجهه الى اليمن بم تقضى يا معاذ قال بكتاب الله قال فان لم
تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد في السنة قال اجتهد رايى فقال الحمد لله الذى
وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلم ينكر عليه في قوله اجتهد رايى بل مدحه على ذلك قوله

اجزائه خ

واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب اي بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ثم نقول ان
اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فيكون دليلا بعبارته ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار
في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وبيانه ان التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات
باسباب نقلت عنهم لنكف احترازا عن مثله من الجزاء واجب والقياس نظيره بعينه اذ الاشتراك في العلة
يوجب الاشتراك في المعلول وانما سماه دليلا معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتامل في معنى العلة لا بظاهر
النص وصيغته قوله وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها اي لاستعارة غير الفاظها الدالة
عليها بالوضع او لاستعارة تلك الالفاظ لغير موضوعاتها سائغ فكذلك القياس لانه نظيره لان التامل في حقائق
اللغة ليقف على طريق المجاز ليستعير اللفظ في غير موضوعه لم يكن افتراعا على اللسان ولا وضعا من عند نفسه
فكذلك التامل في معنى النص لاثبات حكمه في نظيره لا يكون وضعا من عند نفسه فكان البابان واحدا غير ان المصير
الى احدهما السماع من صاحب الشرع وفي الاخر من العرف كذا ذكره شمس الائمة قوله وبيانه اي بيان
التامل في النص لاستخراج المعنى الذي هو مناط الحكم باشارة الشارع يتحقق في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة
الحديث روي هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى التقديرين لا بد من اضمار بدليل حرف الباء فانه يقتضي فعلا
يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وقد ذكرت في المعاوضات فيضمر فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع
بيع الحنطة بالحنطة بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهو مختار
المصنف بيعوا الحنطة والحنطة اسم لمكيل قوبل بجنسه حيث قال بالحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق وحوال
شروط فان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فيكون
المعنى بيعوا بهذا الوصف وهو التماثل والامر للايجاب كما مر والبيع مباح بالاجماع فينصرف الامر الى الحالة
التي هي شرط اي اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا يبعد ان يكون الشيء مباحا ويكون رعايته
شرطا عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح والاشهاد شرط عند الاقدام عليه والمراد بالمثل المذكور
في هذا الحديث القدر اي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره بدليل ما ذكر في حديث آخر
كيلا بكيل وهذا لان المماثلة على الاطلاق غير مراد بالاجماع اذ لا يشترط التساوي في جميع الصفات
والحبات فعلم ان المراد به المثل المقيد وهو المماثلة في الكيل واراد بالفضل الفضل على القدر لان الفضل
لا يتصور قبل المماثلة والمماثلة تكون في القدر فيكون الفضل على القدر ضرورة واكد باسم لزيادة هي حرام

وهي فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال فثبت باشارة النص ان حكمه وجوب التسوية بينهما
في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم النص قوله هذا حكم النص والداعي اليه كذا اي اذا عرفنا حكم النص
فلا بد لهذا الحكم من سبب داع اليه مما هو ثابت بهذا النص واذا تاملنا وجدنا الداعي اليه القدر والجنس لان
ايجاب التسوية بين هذه الاموال يستدعي ان تكون امثالا متساوية كيلا يفضي الى تكليف ما ليس في الوسع ولن
تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى اذ كل محدث موجود بصورته ومعناه فالكيل
يسوي بينهما في الذات والجنس في المعنى قوله وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها
ورديها سواء وبالاجماع ايضا فانه لو باع قفيز بر جيد بقفيز بر ردي ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة
الجودة لا يجوز ولو كانت الجودة متقومة ينبغي ان يجوز كما في غير مال الربا ولان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فمنفعته
في ذاته والاشياء الستة المذكورة في الحديث كذلك فكان منفعتها في ذواتها لا في صفاتها فلم تكن اوصافها متقومة
وفي الحقيقة قوله وسقطت قيمة الجودة جواب عما يقال لا نسلم ان المماثلة تثبت حقيقة بما ذكرتم فانه قد يبقى
التفاوت بين البدلين في الوصف بعد استوائهما قدرا وجنسا فاذا لم تثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في العبيد
والثياب فقال انما يلزم ذلك ان لو بقيت قيمة الجودة في هذه الاموال بل سقطت بالنص قوله وهذا
حكم النص اي ما ذكرنا حكم النص عرفناه باشارته دون الراي ثم وجدنا الارز وغيره كالدخن والجص
وسائر المكيلات امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم
النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو نظير المثلات اي العقوبات فان الله تعالى قال
هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم اي من جزيرة العرب الى الشام لاول الحشر
فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل قال تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم
فالتخيير بينهما دليل على انه بمنزلة القتل والكفر يصلح سببا للاخراج لانه يصلح سببا للقتل فيصلح ان
يكون سببا له لانه بمنزلته واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده والحشر
الثاني اجلاء عمر اياهم اي اليهود من خيبر الى الشام وقيل الحشر الثاني حشر يوم القيامة لان المحشر يكون بالشام (اجلاء في)
قوله ثم دعانا الله تعالى الى الاعتبار والتامل في معاني النص بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار للعمل به (اي دعانا الله)
اي ليعمل بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه ونعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن
مثل ما فعلوا نزل بهم فكذلك ههنا اي في مسئلتنا هذه في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع

ليعمل به فيما لا نص فيه وأما الجواب عما تمسكوا به من ان الكتاب تبيان لكل شيء لان ما ثبت بالقياس مضاف الى
الكتاب وبهذا يجاب عن الآيات الأخر اذ القياس في الكتاب على ان المراد بالكتاب في لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين اللوح المحفوظ
كذا ذكره عامة المفسرين وأما الجواب عن حديث وائلة انهم كانوا يقيسون في نصب الشرائع ما لم يكن في التورية — فانهم ح
بما كان فيها واما القياس الذي نحن بصدده فانه في التحقيق اظهار ما كان وَرَدَ مشروعا الى نظائره او انهم
قاسوا باعتبار الصورة دون المعنى كما يكون من اصحاب الطرد اليوم وفي قوتهم من حق الله تعالى وحق العباد
ساقط لان جهة القبلة محض حق الله لانه لا اداء الا بوجه الله والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا
العمل بالراي فيه اما التحقيق معنى الابتلاء والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا العمل بالراي فيه
اما التحقيق معنى الابتلاء او لانه ليس في وسعنا ما هو فوق ذلك وهذا بعينه موجود في الاحكام وكذا فرقهم — المعنى ح
بين الخبر والعلة لا نقوى اذ الوصف كما هو علة عندنا موجب للعلم كما ان الخبر اصله موجب للعلم وهذا لان الوصف — الذي صح
كالخبر والتعليل كالرواية وكما احتملت الرواية الغلط احتمل التعليل الغلط فلا فرق بينهما وأما الفرق بين
المتماثلات فلافتراقها في المعاني التي هي مناط الحكم وانتفاء صلاحية ما توهمه الخصم جامعا لوجود معارض في
الاصل او الفرع وأما الجمع بين المختلفات فلاشتراكها في معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة
لحكم خلافا اذ لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفة قوله والاصول في الاصل
معلولة اي قابلة للتعليل اختلف القائلون بالقياس في الاصول اي الكتاب والسنة فقال بعضهم هي غير معلولة
في الاصل الا اذا قام الدليل في البعض على كونه معلولا وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يصلح لاضافة
الحكم اليه الا لمانع من النص والاجماع في البعض فحينئذ يمتنع التعليل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع
وقال بعضهم وهو عامة مثبتي القياس هي معلولة اي الاصل فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تميزه
من بين ساير الاوصاف في كونه مناط الحكم وهو مذهب بعض اصحابنا والشافعي وقال بعضهم هي معلولة في
الاصل ولكن لا بد من دلالة تميز الوصف المؤثر من بين ساير الاوصاف ولا بد قبل الشروع في التعليل وتميز
الوصف المؤثر من اقامة الدليل على ان النص الذي يريد تعليله في الحال معلول وهو مذهب القاضي ابي زيد
وفخر الاسلام وشمس الائمة كذا في الميزان والعلة في اصطلاح الفقهاء هي المعنى الذي تعلق به حكم النص كذا
في التقويم ثم احتج اهل المقالة الاولى بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بمعنى اللغة ولا يدل النص على
المعنى الشرعي لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل اللغة وبالتعليل تغير ذلك وينتقل الحكم الى

الى المعنى الشرعي ثم المعنى الشرعي بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجوز ترك الحقيقة الا بدليل الا بدليل لان الاوصاف متعارضة بعضها يقتضي
كل وصف غير ما يقتضيه الآخر والتعليل بجميع الاوصاف بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير
المنصوص عليه فالتعليل به يوجب انسداد باب القياس او بان يجعل كل واحد علة على حدة غير ممكن ايضا
لافضائه الى التناقض وبكل وصف معين غير ممكن لانه يحتمل ان يكون هو العلة ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة
اذ الحجة لا تثبت بالشك فكان الوقف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف في جعله ولان
الحكم ظاهر عقيب كل الاوصاف التي اشتمل عليها النص فالتعليل بالبعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل
والحاصل ان التعليل لا يجوز الا فيما ثبت علته بالنص او الاجماع واحتج اهل المقالة الثانية بان الشرع لما
جعل القياس حجة ولا يصير حجة الا بان يجعل اوصاف النص علة كان جواز التعليل اصلا في كل نص لان الادلة
الدالة على حجية القياس لم تفصل بين نص ونص ولما صار التعليل اصلا ولا يمكن بجميع الاوصاف لانسداد
باب القياس ولا بواحد منها للجهالة ولعدم جواز الترجيح بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحة
فيصلح اثبات الحكم بكل وصف الا لمانع بان يعارض بعض الاوصاف بعضها او يخالف نصا او اجماعا
وأما الجواب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحجة ان نقول لما صار القياس حجة شرعا
صار التعليل اصلا في كل نص لتعميم الحكم لكن يبقى في كل وصف احتمال انه غير مراد فلا يترك الاصل بالاحتمال وعن قولهم
التعليل تغيير للحكم وترك للحقيقة ان نقول اثر التعليل في اثبات الحكم في الفرع لا في تغيير حكم في الاصل باق بعد التعليل
على ما كان قبله فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك للحقيقة بل فيه تقريره باظهار المعنى الذي يحصل به طمانينة القلب واحتج
اهل المقالة الثالثة بان التعليل ما ثبت اصلا الا بالدليل الموجب للقياس كما مر وصار التعليل بعلة قاصرة والتعليل بجميع
الاوصاف اصلا في كل نص يبطل التعليل بجميع الاوصاف لان التعليل شرع للتعدية من وجه وللحجر اخرى عند الشافعي رح
فانه جوز التعليل بعلة قاصرة والتعليل بجميع الاوصاف سد باب القياس فلا بد من دليل يميز وصفا من ساير الاوصاف
للتعليل وذكر بعض الائمة ان الصحابة انما اختلفوا في الفروع لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل ادعى ان
العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم على ان احد الاوصاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف لانه مخالفة للاجماع
بل بواحد فلا بد من دليل يعينه واحتج اهل المقالة الرابعة بان دليل التميز شرط عندنا ايضا كما قلتم الا انه عندنا دليل
التميز التاثير وعند الشافعي الاخالة كما سنبين ان شاء الله لكن نحتاج قبل بيان دليل التميز والشروع في التعليل
الى اقامة الدليل على كون النص الذي يريد تعليله معلولا في الحال وليس بمقتصر على مورده بل يتعدى حكمه الى غيره كالحكم
الثابت بالخارج من السبيلين يتعدى الى منقوب السرة بالاجماع فيجوز تعليله بعد بوصف قام دليل على كونه علة
وهذا معنى قول الشيخ الا انه لا بد من دلالة التميز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي معلول وذلك
لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق
واحتمل ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك به والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال الا ان الظاهر يصلح حجة

الاصل الحكم ح
كما بينا ح

للدفع لا للالزام حتى صار التعليل قبل قيام الدليل على كونه معلولا صالحا للعمل وان لم يصح الالزام به على الغير على مثال استصحاب
الحال فانه صالح لحجة دافعة لا ملزمة وبيان هذا في الذهب والفضة فان حكم الربوا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا
بعلة الوزن والجنس وانكرا ان يكون هذا التعليل وقال الذهب لا يعلو فلا يصح الاستدلال بان الاصل في النصوص
التعليل بل لا بد من اقامة الدليل على انه في الحال والدليل عليه ان هذا النص تضمن حكم التعيين لقوله عليه السلام يدا بيد والتعيين
من باب الاحتراز عن الربوا كوجوب المماثلة يعني كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد اي ان تعيين احد البدلين شرط في كل
عقد احترازا عن الدين بالدين وانه متى نهى النبي عليه السلام عن الكالي بالكالي ووجب التعيين في البدل للاخر ههنا لا
شتراط المساواة لما ان للنقد مزية على النسيئة عرفا فيجب الاحتراز عن شبهة الفضل الذي هو ربوا بقوله عليه السلام
الا ان الربوا في النسيئة وقد وجدنا حكم التعيين متعديا عنه حتى شرط التقابض في المجلس في بيع
الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه لحصول التعيين وقلنا فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه
غير مقبوض في المجلس انه يبطل وان كان موصوفا لا يتحقق التعيين في احد البدلين بفوت المساواة في البدين باليد فثبت
انه معلول بالاجماع قوله وشرطه ان لا يكون الاصل الخ بيان شروط الاصل والفرع لكثرة دورها في هذا
الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر الفقهاء والنظار هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز بالبر في تحريم
بيعه متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم وعند المتكلمين هو الدليل على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع وقيل
هو الحكم في محل المنصوص عليه وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل منها لابتناء حكم الفرع على الكل واما الفرع
فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس وهذا اولى لانه الذي يبتني على
الغير ويفتقر اليه دون المحل واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد بالاصل في قوله ان لا يكون الاصل النص المثبت للحكم فمعنى
الخصوص التفرد اي منفرد الحكم من بين العامة لا يشاركه غيره لا الخصوص من صيغة العامة فانه غير مانع عن القياس
والتابع بحكمه يعني مع ورود نص اخر للسببية والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي بشرط ان لا يكون النص
المثبت للحكم مختصا بحكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام من شهد له خزيمة
فحسبه فانه مختص بحكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وهو خزيمة بسبب قوله تعالى واستشهدوا شهيدين فانه
لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به وان كان
المراد منه محل الحكم فمعنى الخصوص التفرد ايضا والتابع بحكمه صلة الخصوص وفي بنص آخر للسببية اي بشرط ان لا يكون
محل الحكم مختصا بحكمه بسبب نص اخر مثل خزيمة فانه بقبول شهادته وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا
الاية وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم وجعل المراد من المخصوص خصوص العموم الا انه خصوص بطريق الكرامة حتى يمتنع
عن القياس لا ان في الحاق الغير به ابطال الكرامة سواء كان ذلك الغير مثله او فوقه او دونه في الفضيلة لا مطلق الخصوص
فانه لا يمنع عن القياس والنص الآخر الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعني بشرط ان لا يكون محل الحكم مع حكمه مخصوصا
عن قاعدة عامة كخزيمة وقصة خزيمة ان النبي عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن ثم جحد الاعرابي استيفاء الثمن وقال

مثاله
معلول
جميعا
الداخل
منفرد
ان يكون

١٣٠ ما لم تشهد فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله فقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال
يا رسول الله انا اصدقك فيما تاتينا من خبر السماء افلا اصدقك فيما تخبره من اداء الثمن فقال عليه السلام من شهد له خزيمة
فحسبه قال العلامة مولانا حافظ الدين رحمه الله انما اختص بهذه الكرامة من بين الحاضرين لفهمه جواز الشهادة للرسول عليه السلام
بناء على ان قوله في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل الشاهد في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول
الرسول اولى بذلك قوله وان لا يكون معدولا به اي الشرط الثاني ان لا يكون الاصل اي حكمه معدولا به عن القياس و
الضمير في به راجع الى الاصل والباء للتعدية لان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتاتى بناء المجهول منه الا بالباء ويكون
معناه بالباء معنى الفاعل اي وشرطه ان لا يكون حكم الاصل عادلا عن سنن القياس اي مائلا يعني لا يكون على خلاف القياس
لانه اذا كان مخالفا للقياس لا يمكن الحاق الغير به ثم الخارج عن القياس على اربعة اوجه احدها ما استثني وخصص من
قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه ولا يقاس
عليه غيره لتعذر العلة كاعداد الركعات ونصب الزكوات وهذا القسم يسمى معدولا به عن القياس تجوزا اذ لم يسبق
له عموم وقياس حتى يسمى خارجا عن القياس وثالثها القواعد المبتداة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع انها يعقل
معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص او الاجماع وتسميته خارجا عن القياس يجوز ايضا وذلك كرخص
السفر والمسح على الخفين فان المسح شرع لعسر النزع وهو سبب لحاجة الى استصحابه لكن لا يقاس عليه العمامة
والقفازان ونحوها مما لا يتعسر نزعه وثالثها مما استثنى عن قاعدة سابقة يتطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس
عليه كل مسئلة شاركت المستثنى في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله ويأتي بيانه
ان شاء الله تعالى فتبين بهذا ان المراد من المعدول به عن القياس ما خالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا
له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات ومثال المعدول به عن القياس بقاء الصوم مع الاكل ناسيا لان
القياس يوجب ان يفسد صومه لان الاكل يضاد الصوم والشيء لا يبقى مع ضده لان النسيان لا يعدم الفطر
لكن اتلف مال انسان ناسيا يضمن او ترك ركنا من الصلوة ناسيا تفسد صلوته كما لو ترك ذاكرا الا ان يكون
النسيان غير مؤثر في افساد الصوم ثبت بقوله عليه السلام للاعرابي تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وهذا حكم
معدول به عن القياس لا مخصوص من النص وهو قوله عليه السلام الفطر مما دخل كما زعم بعض مشايخنا والشافعي رحمه الله
فانه عنده مخصوص بحديث الاعرابي والمخصوص يقبل التعليل فيعلل بعدم القصد ويلحق به الخاطئ والمكره والنائم
الذي صب الماء في حلقه وعند بعض مشايخنا هو مخصوص بطريق الكرامة كخزيمة فلم يجز الحاق غيره به وكلاهما
ليس بصحيح فان في تعليل النبي بقوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك اشارة الى ان الناسي لم يكن داخلا في النص العام لان الفعل
غير مضاف اليه فلم يكن هو تاركا للكف بالاكل بل هو كما كان ولانه لو كان بطريق الكرامة لم يجز الحاق غير الاعرابي به
والحق بالاجماع ناسيا بالاكل بالاتفاق فعلم انه معدول عن القياس لا انه مخصوص فلا يجوز الحاق الخاطئ والمكره و
النائم به لان عذرهم دون عذر الناسي لانه من جهة صاحب الشرع بخلاف عذرهم فانه من جهة العباد فقوله

للفعل
الذي

وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه الشرط الثالث يتعدى به حكم شرعي بعينه بغير تغيير الى فرع هو نظير الاصل ولا نص في ذلك الفرع فالضمير
في بعينه عايد الى الحكم اي الحكم الشرعي بعينه بغير تغيير والضمير في نظيره راجع الى الاصل المفهوم من التعدي فرع فيه
الى الفرع وهذا الشرط وان كان شروطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغيره وهو مماثلة
الفرع للاصل وعدم وجود النص في الفرع الا انه لما كان راجعا الى تحقق التعدية فانها تتم بالجميع جعل الكل شرطا
واحدا وانما شرط التعدي لان التعليل بعلة قاصرة لا يجوز وكذا الى فرع هو نظير للاصل لان القياس هو التسوية بين
امرين فلا يتحقق الا في محل فيه المثل والتسوية لا تتصور في شيء واحد واما اشتراط ان يكون المتعدي حكما شرعيا فمذهب
جمهور الفقهاء وقال ابن سريج من اصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني لا يشترط بل يجري القياس في الاسامي واللغات
وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا انا عرفنا ان اهل اللغة اطلقوا اسم الزنا على جماع يقصد به سفح الماء دون الولد و
اللواطة مثله في هذا المعنى فكان زنا والزنا يجب الحد فكذا اللواطة قلنا الاسماء كلها توقيفية قال الله تعالى وعلم ادم الاسماء
كلها فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس ولان الاسماء وضعت على المسميات فالمقصود بها تعريف المسمى لا تحقيق وصف فيه
الا يرى انهم سموا الزجاج الذي يقر فيه المايعات قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان قر فيه
الماء فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها توقيف ولا مدخل للقياس فيها وهذا معنى قول الشيخ فلا يستقيم التعليل لاثبات
الزنا للواطة اي لاجراء الحكم يجب ان يكون شرعيا لا يستقيم ذلك وكذلك يشترط ان يكون حكم النص بعينه من غير
تغيير له في الفرع بزيادة وصف او سقوطه لان المساواة بين الفرع والاصل لا يتحقق مع التغيير والتعدية مع التغيير
اثبات حكم اخر في الفرع غير حكم الاصل وهذا لا يجوز فلذلك لا يستقيم التعليل لاثبات صحة ظهار الذمي كما ذهب
اليه الشافعي رحمه الله حيث قال موجب الظهار الحرمة والذمي من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفارة لانه من اهل
الاطعام والاعتاق فيصح ظهاره وان لم يكن اهلا للصوم لا يمتنع ظهاره كالعبد ليس باهل التكفير بالمال وظهاره صحيح
مع هذا وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل
تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس من اهل الكفارة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة غير متناهية فيكون تغيير الحكم
الاصل في الفرع وهو باطل وانما قلنا انه ليس باهل الكفارات لان المقصود من الكفارة التطهير ولذا يترجح فيها معنى
العبادة حتى يتادى بالصوم الذي هو عبادة محضة والكافر ليس باهل للتطهير ولا لاداء العبادة بخلاف العبد
فانه اهل لها الا انه عاجز عن التكفير بالمال كالفقير حتى لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال وكذلك يشترط المماثلة
بين الفرع والاصل لان القياس محاذاة بين الشيئين في الحكم والعلة وذلك لا يتحقق الا في المتساويين ولذلك لا يصح
التعليل لتعدية حكم الناسي في الفطر الى الخاطي والمكره كما فعله الشافعي رحمه الله حيث قال ان الناسي لما لم يفسد الفطر لم
يجعل فعله فطرا فكذا الخاطي لم يقصد الفطر ولا الفعل فلان لا يكون فعله فطرا كان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاكراه
اذا كان بغير حق ينقل فعله الى الحامل عليه واذا انتقل لم يبق له فعل كالناسي لما اضيف فعله الى صاحب الشرع لم
يبق له فعل لانه لا مساواة بين الناسي والخاطي والمكره في العذر وعدم القصد لان النسيان امر جبل عليه الانسان لا صنع

منسوبا

له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه فلم يصلح لضمان حقه لصدوره من جهته
فيجعل الركن قايما باعتباره فاما الخطا فلا ينفك عن تقصير من جهة الخاطي بترك المبالغة في التحرز ولذا يجب الدية والكفارة
بقتل الخطا والاكراه حادث بصنع العبد غير مضاف الى صاحب الحق ولذا لا يحل له الاقدام على الفطر وهو معنى قول الشيخ
لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي فتعدية الحكم من الناسي اليهما تعدية الى ما ليس بنظير فيكون فاسدا وكذلك
يشترط خلو الفرع عن النص لان القياس مع النص ابطال النص ان خالفه والتعليل لا يكون مبطلا للنص ولا يفيد ان وافقه
لان النص يغني عن التعليل واعلم ان التعليل للتعدية الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة مشايخنا سواء كان على وفاق
النص الذي في الفرع او خلافه لما ذكرنا وعند بعضهم ان كان على خلاف النص كان باطلا وان كان على وفاقه او مثبتا
لزيادة كان النص ساكتا عنها يجوز التعليل ويكون مؤكدا او بيانا لموجب النص واختاره مشايخ سمرقند ان التعليل
على وفقه النص يجوز من غير ان يثبت به زيادة وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم بالتمسك
ثابتا بالتعليل الا يرى ان السلف ملا كثيرهم بالنص والمعقول في حكم واحد ولم ينقل عن احد في ذلك نكير وكان ذلك اجماعا
على جوازه قوله ولا يشترط الايمان اي لا يجوز التعليل لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس
على كفارة القتل كما فعله الشافعي رحمه الله لانه تعدية الى ما فيه نص بتغيير بالتقييد كما ذكرنا في فصل البيان قوله والشرط
الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل اي يبقى حكم النص بعد التعليل في الاصل على ما كان قبله لان تغيير حكم النص بالراي لا
يجوز لانه لا يعارضه وذلك مثل ما قال الشافعي رحمه الله ان السباع التي لا يوكل لحمها ملحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم
شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء كما في الخمس لان النبي عليه السلام استثنى الخمس لانهن من طبعهن الايذاء وكل ما يكون
من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص ملحقا بالخمس قلنا هذا التعليل فاسد لانا لو جعلنا الاستثناء باعتبار
معنى الايذاء لخرج المستثنى من ان يكون محصورا في عدد الخمس فكان فيه تغيير حكم النص المعلل وذا لا يجوز وكذلك
تجويز شرط الخيار فوق ثلاثة ايام باعتبار ان شرع الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فوجب
ان يكون مفوضا الى رايهم فيجوز فوق ثلاثة ايام كما جاز ثلاثة ايام من هذا القبيل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير
بثلاثة ايام كذا ذكره بعض الايمة والخصم ان يمنع عدم انحصار الحكم على الخمس والثلاث على تقدير التعليل وانما كان كذلك
لو كان الحكم في الفرع ثابتا بالنص بل هو ثابت بالتعليل مع ان بعض مفاد به الشرع لا يمنع الزيادة كما في اقل الحيض وما
ذكره فخر الاسلام من الامثلة في اصوله ليست ملايمة لان في جميعها حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا تغيير حكم
النص المعلل يعرف بالتامل وقيل تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة بالقوت كما قال مالك رحمه الله من هذا القبيل
لاقتضائه عدم الحكم في الملح وهذا ليس بقوي قوله وانما خصصنا القليل الخ هذا جواب عما يرد نقضا على هذا
الاصل وهو ما ذكره الشافعي رحمه الله انكم قد غيرتم بالتعليل حكم النص في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان
النص يعم القليل والكثير لانه محلى بلام الجنس فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وقد خصصتم
القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل ولو علقت بها لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل وكان هذا تغييرا

لموجبه بالتعليل لا يعتد به لحكمه فقال في جوابه وانما خصصنا القليل بدلالة الاستثناء الا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى
منه في النفي اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى منه تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة ولذا
قال محمد رحمه الله في الجامع ان كان في الدار الا زيد فعبده حر كان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان فيها صبي او امرأة يحنث ولو كان
فيها ثوب او دابة لم يحنث ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير حمار يحنث ولو كان
فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن بصدده استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد منه حال تساو ويحتاج الكيل و
المذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان لا يصح بطريق الحقيقة وان كان يصح بطريق المجاز فان
جعل منقطعا بمعنى لكن ولكن خلاف الاصل فقلنا لذا الاستثناء لم يقع عما تناوله اللفظ ظاهرا بل عما يتضمن اللفظ
من احوال البيع فثبت عموم صدر الكلام بهذا الدلالة في الاحوال عموم الاحوال للطعام حال التساوي والتفاضل
والمجازفة اذ لا حال لبيع الطعام بالطعام سوى هذه ولن يثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان المراد بالتساوي هو
المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة
والمفاضلة وكان آخر الكلام دليلا على انه لم يتناول القليل فصار التغير بالنص اي حاصلا بدلالة النص
مصاحبا للتعليل اي موافقا له وهو منصوب على الحال او خبر صار لا به اي لا بالتعليل يعني حصل التغير بدلالة النص
وهو ان القليل ليس بمراد وتعليلنا بالكيل بدل الفضل حتى لا يجري الربوا فيما دون الكيل موافق له لا ان التغير حصل
بالتعليل قوله وانما سقط حق الفقير الخ هذا جواب ايضا عما يرد نقضا على هذا الاصل وهو ما قال الشافعي رحمه الله
ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقير لانه اوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبي عليه السلام
بقوله في خمس من الابل شاة وامثاله فصار كانه قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة له كالدار المشفوعة للشفيع
والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في ساير حقوق العباد وقد اسقطتم الحق عن صورتها بالتعليل بالمالية
حيث جوزتم دفع القيم في الزكوات فكان هذا تغيير الموجب لا يعتد به لحكمه فكان باطلا فاشار الى الجواب بقوله
وانما سقط حق الفقير في الصورة بالنص لا بالتعليل اي سقط حقه في الصورة باذن الله تعالى بالنص لا بالتعليل و
اعلم ان لمشايخنا في جواب هذا السؤال طريقين احدهما انا ما ابطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لا حق
للفقير في صورة الشاة وانما حقه في ماليتها فانه عليه السلام جعل الابل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الابل شاة وعينها لا
يوجد في الابل بل يوجد ماليتها فعرفنا انه عليه السلام اراد بالشاة ماليتها فكنى بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال
حق الفقير عن الصورة لانه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع فلو كان حقه متعلقا بالصورة لما جاز كما لو ادى
خمسة دنانير عن خمسة دراهم على اصل الخصم والثاني ما مال اليه اكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير في الزكوة
حتى يتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطء الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية
المشتركة ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل ادائها ولما جاز التصرف في مال الزكوة بعد وجوبها بغير اذن الامام
بل الزكوة عبادة خالصة لله تعالى كالصلوة فلا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه يؤدي الى الاشراك وهو ينافي معنى العبادة

تعليلنا في

في حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير لحق العباد الا ان حقه هنا سقط عن الصورة باذنه الثابت باقتضاء النص لا بالتعليل
وذلك لانه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقا في مال الاغنياء
بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم وحقهم في مطلق المال
لا في المعين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال ولا يحتملها مال معين فكان الامر بصرف هذا المال المسمى اليهم
مع ان حقهم في مطلق المال دليلا على الاذن بالاستبدال حقه ضرورة كالسلطان يجيز اولياءه بجوائز مختلفة ثم امر بعض
وكلائه بانجاز ذلك من مال معين له يكون ذلك اذنا باستبدال ذلك بهذا المعين وهذا معنى قول الشيخ ثم امر بانجاز
المواعيد من ذلك المسمى الخ وانما يجوز اداء غير الشاة بالاجماع باعتبار انها مال متقوم مطلق لا باعتبار انها مال
معين مسمى لان مطلق المال هو الموعود وبقبضها يحصل قبض ما هو حق الله تعالى واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير
مؤديا حق الله تعالى من حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فجاز اداء الخ بطريق الدلالة كذا في الطريقة
البرغرية قوله وركنه ما جعل علما الى آخره اي ركن القياس ما جعل علما اي الشيء الذي جعل علما على حكم النص
وركن الشيء جانبه الاقوى في اللغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولما لم يكن للقياس قيام الا بالمعنى الذي هو
مناط الحكم كان هو ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام فكان ذلك
المعنى معرفا للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان الحكم في الفرع مضاف اليه لا الحكم
في الاصل عندهم وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين هو علم على الحكم في الفرع والاصل لان الحكم فيهما مضاف
اليه عندهم قوله مما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون المعنى الذي جعل علما من الاوصاف التي اشتمل عليها
النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز
من التسليم لانه لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا بنا صيغة او ضرورة قوله وجعل
الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه اي في الفرع وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى ما والبا للسببية
اي جعل الفرع نظيرا للنص اي المنصوص عليه في حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيد به
هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان ركن القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف
الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه وهذا احسن لان القياس يتوقف على المجموع الا ان الشيخ
اكتفى بذكر الجامع لخصوصه الثلاثة الباقية قوله هو جائز الخ اي المعنى الجامع جاز ان يكون وصفا لازما
للاصل مثل الثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكوة في الحلي وهي صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا تجب الزكوة
فيهما سواء كانت صيغت صياغة تحل او تحرم كالحلي في غير المصوغ لانها انما تجب في غير المصوغ للثمنية باصل
الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا ومثل الطعم جعل الشافعي رحمه الله علة للربوا وهو وصف لازم بخلاف
تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات قوله وعارضا
اي جاز ان يكون المعنى وصفا عارضا كقوله عليه السلام للمستحاضة وهي فاطمة بنت حبيش توضأي وصلي وان قطر الدم

متقومة لا من حيث انها

من نواحي سمرقند

بحصوله

صيغت او

حبيش

على المحيض فانها دم عرف النجس والانفجار وصفه عارضة لان الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار قوله واسما
اى ويجوز ان يكون المعنى اسما فانه عم علل بالدم بوصف الانفجار والدم اسم فعلل لانتقاض الطهارة بالدم ليدل على اعتبار (لا لصفة فيه)
النجاسة وبالانفجار ليدل على الخروج لتعلق الانتقاض بهذين الوصفين قوله وجليا وخفيا اى يجوز ان
يكون ذلك الوصف جليا مثل الطواف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة او سواكن البيوت وخفيا مثل الجنس
والقدر في الاشياء الستة والمراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني قوله وحكما اى يجوز
ان يكون ذلك المعنى حكما من احكام الشرع فانه عم علل قضاء دين العباد في حديث الخثعمية ارايت لو كان على (بقضاء دين الله ؟)
ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق والدين حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في
الذمة وذلك شرعي لا حسي وقال بعض الاصوليين لا يجوز التعليل بالحكم الشرعي لان الحكم الذي فرض علة ان كان
متقدما على الحكم الذي جعل معلولا لزم تخلف الحكم عن العلة فلا يصلح علة وكذا ان كان متاخرا لان المتاخر لا يكون
علة وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس وقال الجمهور منهم يجوز لما ذكرنا من حديث (حديث)
الخثعمية قوله وفردا وعددا اى يجوز ان يكون المعنى فردا مثل تعليلنا لربوا النسية بالجنس او الكيل ويجوز
ان يكون عددا كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر والجنس وكتعليله عم في المستحاضة حيث اعتبر الشيئين اسم الدم
وصفة الانفجار كما ذكرنا قوله ويجوز ان يكون في النص وغيره اى يجوز ان يكون المعنى في النص المعلل به كالطواف
والطعم فانهما مذكوران في الحديث ويجوز ان يكون ثابتا في غير المنصوص عليه ولكنه من ضروراته نحو ما روي انه عم نهى
عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فالرخصة معلولة باعدام العاقد وفقره واحتياجه وذلك غير مذكور
في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت بضرورة النص لان السلم يقتضي عاقدا والاعدام صفته فكان
ثابتا باقتضاء النص فيكون كالثابت بعينه وهذا التعليل يصح على مذهب الشافعي حتى يعديه من المؤجل الى الحال اما
عندنا لا يجوز لثبوته خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما
بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط … لا بالعلل العقلية كالحركة علة لتصيير الذات متحركا وتستحيل ان
يكون الحركة في محل علة لتحرك ذات اخرى فكذا في الشرعية وعند مشايخنا ليس بشرط فان البيع والنكاح والطلاق
ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحل وهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص محتاجا علة لجواز السلم
والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد ولان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس
بشرط كالعالم دليل وجود الصانع قوله ودلالة كون الوصف الخ اعلم انه لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان
يكون علة لان جميعها لا يوجد الا في المنصوص عليه فيؤدي الى سد باب القياس واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل بكل واحد
من الاوصاف لانه لا اثر لجميع الاوصاف في الحكم واتفقوا ايضا على انه لا يجوز التعليل باي وصف شاء من غير دليل لما فيه من
دفع الابتلاء ودرجة المجتهدين ثم النص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل عليه بطريق التصريح كقوله عم اقم الصلوة
لدلوك الشمس او بطريق التنبيه والاشارة كقوله عم من بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوي سها رسول الله فسجد وزنا ماعز
فرجم وكذا الاجماع يصلح

دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فيما يصلح دليلا عليها فقال اهل الطرد هو الاطراد وهو وجود الحكم عند
وجود الوصف من غير ان يعقل فيه تاثير لان ظواهر الدلائل التي جعلت القياس حجة تقتضي جواز التعليل بكل وصف الا
انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه ولان تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك غير جائز على صاحب
الشرع ولان العلل امارات والموجب للحقيقة هو الله فلم يشترط ان تكون معقولة المعنى بل يشترط تميزها عن سائر الاوصاف
بدليل قطعي او ظني والاطراد يصلح لذلك لان الدوران كلما حصل حصل العلم او الظن عادة لان المدار علة الدائر وقال جمهور
الفقهاء من السلف والخلف لا يجب الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط
والحكم فلم يكن بد من معنى يعقل وهو ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا والمراد بصلاحيته الملائمة اى موافقته ومناسبته
للحكم غير نائية عنه كاضافة الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه ناب عنه اذ
الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا وهو المراد من قول الشيخ وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله و
عن السلف فانهم اي رسول الله وعن السلف فانهم كانوا يعللون باوصاف مناسبة للاحكام غير مباينة واختلفوا في
تفسير العدالة فعندنا عدالته بالتاثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا
وقال بعض اصحاب الشافعي هي عدالته بكونه مخيلا اى موقعا في القلب خيال القبول ثم يعرض بعد ذلك على الاصول بطريق
الاحتياط لا الوجوب لتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة لان الاثر انما يعلم بطريق الحس ولا يوجبه العقل ايضا لان ثبوت
الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدى اليه فيجب الرجوع الى شهادة القلب فاذا تخايل في القلب اثر القبول كان
ذلك حجة للعمل كما اذا اشتبهت القبلة ولم يقم عليها دليل وجب الرجوع الى شهادة القلب ثم يعرض على الاصول للاحتياط
كالشاهد يعرض على المزكي لا ان هناك عرضا حتما لا احتياطا لانه يتوهم ان يعرض ثم تعدد احوال الاهلية ما يبطل الشهادة
من فسق وغيره فاما الوصف لا يحتمل مثله فثبتت الصلاحية عندهم بالملائمة على ما بينا والعدالة بالاخالة وقال بعضهم عدالته
بالعرض حتى اذا كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضات كان معدلا لان عدالة الشاهد تثبت بالعرض على المزكين
فاذا عرضت ولم يجرحها المزكي يجب العمل به وادنى ذلك اصلان اذ لا نهاية للاعلى من العرض على الاصول الا انها بل يقوله ان
الشرع فان طابقها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته وصار حجة قال صاحب القواطع مثال شهادة
الاصول قولنا لا يجب الزكوة في اناث الخيل لانها لا يجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها مبنية على التسوية
بين الذكور والاناث في الوجوب وعدمه ونحن نقول انا نحتاج الى اثبات صحة علية ما لا يحس فانما يعلم باثره الذي ظهر في
موضع من المواضع الا ترى انا نعرف صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه ويستدل به على منعه من الكذب (ولا يعاين وهو الوصف وما لا يحس ؟)
ايضا لانه محظور دينه وكذلك نعرف الصانع جل جلاله باثار صنعه كما اشار اليه في آيات كثيرة واما الاخالة فهي مجرد
الظن والظن لا يغني من الحق شيئا ولا يقال الظن معتبر في الشرع كخبر الواحد والقياس لانا نقول المعتبر هو الظن الذي
قام الدليل على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يقم ههنا دليل على اعتباره مع انه غاية ان يجعل
بمنزلة الالهام وهو لا يصلح للالزام على الغير ولانه باطن لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير كالتحري لان مبنى ادلة

الشرع على الظاهر حتى يقف عليه كل احد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان للخصم ان يقول خايل في قلبي انه فاسد وخايل ان علتي صحيحة وهذه معارضة لازمة لا يندفع بوجه واذا لم ينفك عن المعارضة لم يكن حجة اذ المعارضة الجهل فيلحق الشرع عليه لكونها الجهل وكذا العرض على الاصول لا يصلح دليلا لانه عبارة عن عموم شهادة امانة
هذا الوصف في الاصول فيحصل به كثرة النظاير وبكثرة النظاير لا تحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم امثاله
لا يظهر به عدالته وقولهم فايدة العرض معرفة عدم ما ينقض الوصف ويعارضه فيسلم لانا انما نجعل اذا كان الاصول
محصورة وليست كذلك واما قولهم بين الشاهد والوصف بانه يتوهم بان يعترض بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة
بالفسق بخلاف الوصف بطلان الوصف بعد كونه ملايما يبقى للاحتمال في اصله ان الشرع جعله علة ام لا لانه لم تعتبر علة
بذاته بل بجعل الشرع كالاكل بالسابع صلاحية علة الافطار ثم جعل علة له قوله كتعليلنا بالصغر الخ هذا
نظير التعليل بوصف ملايم موثر اعلم ان ولاية الانكاح في النساء بدون رضا المولى عليها ومشورتها مرتبة على
الصغر عندنا وعند الشافعي رحمه الله على البكارة فعنده للاب ان يزوج البكر البالغة كرها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة الصغر
وعندنا ليس له ذلك لفوات وصف الصغر وعنده ليس له ان يزوج بنته الثيب الصغيرة بدون رضاها لفوات
البكارة كالثيب الكبيرة وعندنا له ذلك لوجود وصف الصغر فالتعليل بوصف الصغر ملايم لان الصغر موثر في اثبات
ولاية المناكح لان ولاية الانكاح شرع للاعلى وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع
حاجته الى مقصوده كالنفقة تجب على المولى حقا للعاجز عنها والصغر مورث للعجز وكان التعليل لاثبات الولاية
بالصغر تعليلا بوصف ملايم وموثر ايضا لانه ظهر اثر الصغر في ولاية المال بالاجماع واما لم يكن للبكارة والثيابة اثر في
ذلك وهذا معنى قول الشيخ كتعليلنا بالصغر الخ والمناكح جمع منكح اسم الزمان او المكان من النكاح اي ولاية ثبتت في وقت ؟؟
النكاح او في مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجي المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد وعن الميداني انه
المناكح جمع منكوحة والقياس المناكيح فحذفت الياء تخفيفا اي الصغر موثرة في ولاية انكاح المنكوحات قوله تاثير
الطواف اي مثل تاثير الطواف في الحكم المعلل به وهو سقوط نجاسة سور الهرة بعلة الطوف في قوله عليه السلام ليست بنجسة
انها من الطوافين عليكم والطوافات فان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز وحلول الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط
الحظر بالنص وهو قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه فمن اضطر في مخمصة فمن اضطر غير باغ الاية فثبت ان هذا التعليل موافق
لتعليل صاحب الشرع قوله دون الاطراد هذا رد لمذهب اهل الطرد وقد بينا فساد هذا المذهب
قوله لان الوجود قد يكون اتفاقا الخ اي وجود الحكم عند وجود الوصف قد يقع بطريق الاتفاق والعدم عند العدم قد يقع
باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود والعدم عند العدم دليلا
على صحة العلة واعلم ان اهل الطرد اتفقوا على ان الطرد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو وجود
الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور وقال بعضهم الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وقال بعضهم لا يصير حجة الا
بدوران الحكم معه وجودا وعدما والنص قائم في الحالين ولا حكم له حال وجود الوصف وعدمه كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي و
الى
هو غضبان انه معلول

امانة

الصغر

بشغل القلب لانه لا يتخلى له التفكر وهو غضبان عند فراغ القلب والحل له القضاء عند شغله بغير الغضب في هذا الاحكام بوجد
الاثر دالا فكيف يجعل اصلا وقد ذكرنا وجه قولهم مع فساده قوله ومن جنسه التعليل بالنفي اي ومن جنس الاطراد
التعليل بالنفي وكذا وكذا من حيث ان كل واحد منهما احتجاج بما لا يصلح دليلا لان عدم الوصف لا ينافي وجود وجه
وصف اخر يثبت الحكم به لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وهذا معنى قول الشيخ لا يستقيم العدم لا يمنع الوجود بوجه
اخر اي عدم العلة لا يمنع وجود علة اخرى ولان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا يصلح علة للاحكام ولان العدم لا يكون
اعلى حالا من الوجود ووجود وصف اخر يثبت به الحكم فكيف يمنع العدم كقول الشافعي رحمه الله اي التعليل بالنفي مثل قول الشافعي رحمه الله
في النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال فاشبه الحدود فلا ينعقد بشهادة النساء كالحدود وفي الاخ اذا
ملك اخاه لا يعتق عليه لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم فلا يعتق كابن العم قوله الا ان يكون شيئا معينا
استثناء من قوله ومن جنسه التعليل بالنفي من حيث المعنى اي التعليل بالنفي لا يصلح حجة الا ان يكون السبب معينا فيصلح وهو
في الحقيقة جواب عما يقال انكم قد عللتم بالنفي وهو اوضح مثل قول محمد في ولد المغصوب انه ليس بمضمون لانه لم يغصب
وهذا لان الضمان الغصب سببا واحدا وهو الغصب فصح الاستدلال بعدمه على عدم الضمان قوله والاحتجاج
بالاستصحاب الحال في اللغة طلب الصحبة يقال استصحبه الكتاب وغيره وكل شيء لازم غيره فقد استصحبه ويسمى هذا النوع
استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا له وفي الشريعة هو الحكم
بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير معترض لبقائه
والزوال المحتمل للزوال بدليل لكنه التبس عليك حاله ثم اعلم ان استصحاب حكم عقلي او استصحاب حكم شرعي ثبت ثابتا به
او توقيفه نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام واجب العمل للقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا
ولا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التامل والاجتهاد وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال
لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد بعد الوسع مع احتمال قيام الدليل فقال جماعة من اصحاب الشافعي رحمه الله
والشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه حجة يلزمه متبعة في الشرعيات وقال كثير من اصحابنا و
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان على ما كان وقال
القاضي ابو زيد والشيخان وصدر الاسلام ومن تابعهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدا ولا للالزام على الخصم ولكنه
يصلح للابلاء العذر وللدفع فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصح للاحتجاج به على غيره احتج من جعله حجة على الاطلاق
بالنص وهو قوله عليه السلام ان الشيطان ياتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا حكم
باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب وبالاجماع وهو انه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث
جاز له اداء الصلوة بذلك الوضوء ولم يلزمه وضوء اخر وكذا لو تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا اذا تيقن
بالنكاح ثم شك في الطلاق لا يزول وهذا الحكم الاستصحاب وبالمعقول وهو ان الحكم متى ثبت بدليل ولم يثبت له معارض
قطعا يبقى بذلك الدليل ايضا لانه متى طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد لا يترك باجتهاد

لا يمنع وجود معنى اخر

الخصب

آخر مناف بالترجيح ويكون حجة على الخصم واصح من لم يجعل حجة اصلا بان المستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت
الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دليل الشرع لا يدل على بقائه بعد ثبوته
اذ البقاء لا يضاف الى الموجب بل حكمه الثبوت لا غير ولنا ان الدليل المثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب
البقاء حتى يصح الافناء بعد الايجاد ولو كان موجبا للبقاء لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع المبقي فعلم
ان البقاء ثابت بناء على عدم العلم بالدليل المزيل فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر
به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك كما جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه ولا يجوز العمل به لغيره واما الجواب
عما استدل للخصم من المسائل وهي مسئلة النكاح والوضوء والحدث فليس مما نحن بصدده بل هي من قبيل ما ثبت
بقاؤه بالدليل كذا لا بل الشرع بعد وفات النبي عم لان حكم النكاح حل مؤبد وحكم الوضوء طهارة مؤبدة بدليل انه لا يصح
توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لو قال تزوجت على ان يثبت الحل لي مدة كذا وتوضأت على ان تثبت الطهارة الا
وقت كذا لا يصح بل يفسد العقد والشرط ولو لم يكن هذه الاحكام مؤبدة لجاز توقيتها الا ان هذه الاحكام مع كونها
مؤبدة تحتمل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة كالفسخ للبيع والطلاق للنكاح والحدث للطهارة فقبل وجود
المعارض كان الحكم التابيد فكان بقاؤها بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير وهذا هو الجواب عن الحديث ثم ابتنى
الشيخ مسئلة تخرج على القولين فقال حتى قلنا في الشقص من الدار اذا بيع فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري
ان يكون ما في يد الشفيع من الدار ملك الشفيع كان القول للمشتري حتى ان الشفيع ما لم يقم بينة على ان ما في يده ملكه
لا يستحق الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصلح حجة للالزام وعند
الشافعي يستحق الشفعة من غير ان يقيم بينة انه ملكه وان بيع بيد ملكه لان التمسك بالاصل حجة للدفع والالزام
جميعا عنده فانما وضع المسئلة في الشقص احترازا عن موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست بثابتة
عنده والشقص الجزء قوله لان المثبت ليس بمبق اي الدليل المثبت للحكم لا يكون دليلا على بقائه كما
ذكرنا وهذا دليل على ان الاحتجاج بالاستصحاب من جنس ما لا يصلح دليلا قوله وذلك في كل حكم
اي الاستصحاب به انما يتحقق في كل حكم عرف ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله كان الاستصحاب حال البقاء
على ذلك اي يجعل حال البقاء مصاحبا للثبوت موجبا اي ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم به عنده ولا
يكون حجة ملزمة عندنا لكنه حجة دافعة في كل حكم كذا قوله والاحتجاج بتعارض الاشتباه
هذا عطف على قوله والاحتجاج بالاستصحاب الحال يعني كلا الاحتجاجين من جنس الاطراد والاحتجاج
بتعارض الاشتباه وهو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن
الحاقه بكل واحد منهما وهو فاسد ايضا لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل وذلك مثل قول زفر في غسل
المرافق ليس بفرض في الوضوء لان من الغايات ما لا يدخل في المغيا كما في قوله عم ليس فيما زاد على
الخمس شيء الى التسع فان التسع معفو ومنها ما لا يدخل كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ثم لهذه الغاية

ومن قوله الى المرافق شبه بكل واحد من القسمين لدخول حرف الغاية عليها فلشبهها بالقسم الاول يدخل ولشبهها بالقسم الثاني لا يدخل
وليس احد الشبهين اولى من الآخر ولم يكن الغسل واجبا فلم يجب بالشك قوله هذا عمل بلا دليل اي الاحتجاج
بهذا الطريق عمل بلا دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله تعارض
الاشباه قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل ايضا فان قال دليله دخول بعضها في المغيا وعدم دخول بعضها فيه
نقول له اتعلم ان هذا المتنازع فيه من اي القسمين ام لا فان قال اعلم قلنا اذا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان
وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه فعرفنا ان حاصله احتجاج بلا دليل ولان الكلام في هذا الباب ان الاشباه
متعارضة وان تعارضها يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف [illegible] الى احدهما ما لم يقم دليل الترجيح اما الحكم بنفي
وجوب الغسل فلا كذا في التقويم والميزان وغيرهما وفيه بحث اذ للخصم ان يقول قام دليل ترجيح عدم الدخول
ههنا وهو ان الاصل عدم الوجوب قوله والاحتجاج بما لا يستقل الا بغيره اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد
ايضا الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام آخر اليه ليقع الفرق به بين
المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي في مسئلة مس الذكر انه حدث ناقض للوضوء لانه مس الفرج
وكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل وهو يبول به يقع الفرق بين
الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل ومثل هذا ليس بتعليل [illegible] لانه ليس على موافقة تعليلات السلف ولا باطنا
لانه لا تاثير للمس في نقض الطهارة كما اشار اليه عمر رضي الله عنه بقوله لا ابالي امسست ذكري ام انفي ولا رجوع الى اصل اي مقيس
عليه مع ان الفرق وقع بالوصف الزائد بينهما باعتبار انه علة الانتقاض ولم يوجد ذلك في الفرع ولو لم يعتبر انضمامه اليه
لم يبق القياس مس الذكر وذلك باطل لعدم الاصل قوله والاحتجاج بالوصف المختلف اي هو من جنس الاطراد
ايضا مثل تعليل اصحاب الشافعي في بطلان الكتابة الحالة بانه عقد لا يمنع من التكفير وكان فاسدا كالكتابة بالخمر
وهذا تعليل بوصف مختلف اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق وتمنع الكفارة عندنا حالة كانت او مؤجلة
ويلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة ليصح له الاستدلال بجواز الاعتاق
عن الكفارة على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل والالزام على الخصم كان الاستدلال به فاسدا قوله والاحتجاج
بلا شك في فساده اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي في ان الثلث ناقص
العدد عن السبع فلا يجوز به الصلوة كما دون الآية ذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة ركن للامام والماموم و
للمنفرد فان قالوا ان للعاجز عن الفاتحة ان يقرأ سبع آيات من القرآن متوالية فاذا لم يحسن فمتفرقة فان لم يحسن
شيئا من القرآن يسبح ويهلل بقدر الفاتحة وهذا احتمال في فساده على من له ادنى فطانة قال صاحب القواطع
بعد ذكر هذا النوع وساير انواع امثلة الطرد به الفاسدة وعندي ان الاشتغال بامثال هذا تضييع الوقت العزيز
ومثل هذه التعليلات لا يجوز ان يكون معتصم النظار ومناط شرايع هذا الدين الرفيع بل هو صد للمتبدع
عن سبيل الرشد ومسالك الحق وزلة في الدين وضلة في العقل والله العاصم عنه قوله والاحتجاج بلا دليل كالتي

هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا وهو حجة للنافي عند البعض لان الدليل انما يحتاج اليه اذا ادعى حكما شرعيا
وهو الوجوب او الندب ونحوهما اما النفي فليس بحكم شرعي اذ النفي عبارة عن العدم والعدم ليس بشي ولان الثبوت
امر عارض فالمثبت يحتاج الى الدليل لا النافي لانه متمسك بالاصل وهذا باطل عند الجمهور لقوله تع وقالوا لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين اخبر عن اليهود والذين نفوا دخول المسلمين الجنة وانفوا دخول غير
اليهود والنصارى ثم امر نبيه بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا ولان النفي في احكام الشرع كالاثبات
فان النفي كوجوب صوم شوال وصلوة الضحى كوجوب صوم رمضان وصلوة الظهر والاحكام لا تثبت الا بادلتها فمن ادعى حكما
من اثبات او نفي فعليه اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح دليلا لانه نفي الدليل ونفي الشيء لا يحتمل ان يكون اثبات ذلك الشيء فان قيل
لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات قلنا انما يكون
دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالما بانتفاء الدليل ولهذا صح هذا النوع
من الاحتجاج من صاحب الشرع بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لانه هو الشارع فشهادته بعدم الدليل الموجب للحرمة
على الذين كانوا يحلون في السائبة والوصيلة والبحيرة والحامي دليل قاطع على عدم الحرمة اذ لا يجري عليه السهو والعجز بخلاف
البشر فان صفة العجز تلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى علم كل شيء فهو سفيه او مجنون لا يناظر معه وكيف اجد على
هذه الدعوى مع قوله تع وما اوتيتم من العلم الا قليلا كذا في شرح المنار ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التعليل
لانه لم يعمل بالدليل فلا بد من ان يقلد غيره والتقليد باطل لان الله تع ختم الكفرة على ذلك بقولهم انا وجدنا اباءنا على
امة الاية واتباع الامة صاحب الوحي ورجوع القاضي الى قول المفتي والقاضي الى قول العدول ليس من هذا القبيل لان الفرق
بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام المعجزة فوجب تصديقه وكذا قبول الاجماع بقول الرسول ووجب
قبول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن هذا تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة هنا او نقول
هذا في حق المجتهد لانه لا يجوز له ان يقلد غيره ولا ايقال قد قال ابو حنيفة رح لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا
احتجاج بلا دليل لانا نقول قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء وهو اشارة الى معنى موثر يعني
القياس ان لا يجب الخمس فيه لان الخمس انما يجب فيما كان اصله في يد العدو ووقع في ايدينا قهرا او غلبة والمستخرج
من البحر لم يكن في يد العدو وظاهر الماء يمنع قهر غيره عليه فكذلك الموضع والقياس يقتضي ان لا يجب الخمس في المني والمائع
بعض الاموال ولم يرد اثر فيه بخلاف القياس ليعمل به ويترك القياس فوجب العمل بالقياس **قوله** وجملة ما يعلل
له اربعة الخ هذا بيان حكم القياس فانه لما فرغ عن بيان شرطه وركنه شرع في بيان حكمه فقال وجملة ما يعلل له اي جميع
ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام الاول اثبات الموجب اي السبب او وصفه والثاني اثبات شرط الحكم او وصفه
والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة مثال الاول الخلاف
الفقهاء في ان الجنس بانفراده هل يحرم البيع نسيئة ام لا وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثبات كون
الجنس موجبا للحكم بالرأي لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نفيه بالرأي ايضا وانما يكون الجنس بانفراده محرم النسيئة

النظير — تقدم — بالاثر

قلنا

باشارة النص او دلالته او اقتضائه لما بينا انه يثبت باشارة النص ان علة حرمة الربوا القدر والجنس على ما مر وجدنا
تحريم الربوا احكاما يستوي فيه شبهة بحقيقة بالخبر وهو ما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة اي عن الفضل الخالي عن
العوض وشبهته وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رايهما انهما متساويان لا يجوز لاحتمال
الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل
وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة وله حكم المال لكن لا يبذل المال بمقابلته ولم يسقط اعتباره
لكونه حاصلا بصنع العباد بخلاف صفة الجودة لكونها حاصلة بصنع الله تع ولما وجدنا ان شبهة الفضل في النسيئة لا بد
من ان يضاف الى السبب وقد وجدت شبهة العلة لان العلة هي القدر والجنس فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة
العلة فاثبتنا شبهة الربوا بشبهة العلة احتياطا لباب الربوا وهذا معنى قول الشيخ كالجنسية لحرمة النساء **قوله**
وصفة السوم في زكوة الانعام هذا مثال اثبات صفة الموجب ابتداء اي لا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس ابتداء
بل يستدل على اشتراطه وعدم اشتراطه بالنص اعلم ان صفة السوم في الانعام اي النمو شرط لوجوب الزكوة عندنا خلافا
لمالك هو يحتج باطلاق قوله عم خذ من اموالهم صدقة وقوله عم في خمس من الابل شاة من غير تقييد بوصف ونحن نحتج
بقوله عم ليس في الابل الحوامل صدقة ليس في البقر المثيرة صدقة في خمس من الابل السائمة شاة فصار النماء شرطا بدلالة الاخبار
قوله والشهود في النكاح هذا نظير الشرط فالشهادة شرط لانعقاد النكاح عند عامة العلماء خلافا لمالك رح
بل الشرط عنده الاعلان فلا يجوز اثباته بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود **قوله** وشرط العدالة
والذكورة فيها اي في الشهود هذا نظير صفة الشرط فان عند الشافعي رح صفة العدالة والذكورة شرط حتى لا ينعقد النكاح بشهادة
رجل وامرأتين وبشهادة الفساق عنده لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وعندنا كلاهما ليس بشرط لاطلاق
قوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والاطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فلا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس بل بالنص
قوله والبتيراء هذا نظير الحكم الركعة الواحدة غير مشروعة صلوة عندنا وعند الشافعي رح مشروعة حتى جوز الوتر
بركعة فلا يجوز اثبات شرعيتها بالقياس نفي او اثبات شرعيتها يتمسك بما روي عن النبي عليه السلام انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا
خشيت الصبح اوتر بركعة ومن انكر شرعيتها يتمسك بما اشتهر انه عليه السلام كان يوتر بثلاث لا يسلم الا في اخرهن وبما روي عن محمد بن
كعب القرظي انه عليه السلام نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود ما اجزت ركعة قط وهذا نوع من الاستدلال فان السفر سبب لسقوط
شطر الصلوة فلو كانت الركعة الواحدة صلوة صلوة لسقط في الجزء الشطر ايضا ولم يسقط علم انه غير مشروع **قوله**
وصفة الوتر هذا نظير صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر انه واجب ام سنة بعد اتفاقهم انه مشروع ولا مدخل للرأي فيه
فقال ابو حنيفة رح انه واجب لقوله عليه السلام ان الله تع زادكم صلوة بصلوتكم الخمس الا وهي الوتر فحافظوا او لقوله عليه السلام الوتر حق
واجب فمن لم يوتر فليس منا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رح انه سنة لقوله عليه السلام ثلث كتبت علي وهي لكم سنة الوتر
والضحى والاضحى اي الاضحية **قوله** والرابع تعدية الخ اي الرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه
وزاد القاضي ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي فان قيل ان جعل التعدية شرط القياس بقوله وان يتعدى الحكم وذلك

الحكم

النظير — بل — شطر

يقتضي ان يتوقف القياس عليه ويكون مقدمة على القياس وجعلها هنا حكم القياس وذلك يوجب تاخرها عنه ووجودها به وبين الامرين تناف قلنا المراد من كون التعدية شرطا اشتراط كونها حكما له وقيل المراد بكون التعدية شرطا اشتراط العلم
بصحة القياس لا شرط نفس القياس فهو سد والتعدية حكم لازم اي لازم للتعليل عندنا حتى لا يجوز التعليل بدون التعدية
كالتعليل بالعلة القاصرة وعند الشافعي يجوز ان يفيد التعليل التعدية ويكون قياسا ويجوز ان لا يفيد التعدية ويكون
مقتصرا على محل النص وكان القياس والتعليل عندنا واحدا وعنده التعليل اعم من القياس لانه لا يجوز التعليل
بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية وهو قول طائفة من اصحابنا وقيل هذا الخلاف بناء على ان الحكم في المنصوص
عليه ثابت بالعلة عنده وهو قول الشيخ ابي منصور ومن تابعه وعندنا الحكم في المنصوص لا يثبت بالعلة
بل بعين النص لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص فكيف يصلح لابطاله قالت المجوزة ان صحة تعدية العلة
موقوفة على صحة العلة في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور وهو باطل ولان التعليل
لما صار حجة بالاجماع وجب ان يكون موجبا كسائر الحجج فاذا تعلق به الايجاب فان كانت الحجة عامة اوجب
الحكم على العموم والا اوجبته على الخصوص وهذا لان دلالة كون الوصف حجة وهي الملائمة والتاثير او الاخالة
او العرض على الاصول لا تقتضي التعدية بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه ولنا ان
العلة القاصرة لا يفيد شيئا فالتعليل بالعلة القاصرة يكون عبثا وهذا لان فائدة التعليل التوسل الى معرفة
الحكم وهذه الفائدة ههنا معدومة لان الحكم في المنصوص ثابت ومعلوم بالنص والنص فوق التعليل
ولا يجوز قطع الحكم عنه ولا يتوسل به الى معرفة الحكم في غير الاصل لانه لا تفيد تعديه فان قالوا التعدية
بالعلة القاصرة تفيد اختصاص النص بحكمه قلت هذه الفائدة تحصل بترك التعليل لانه غير ما يلحق به
بالتعليل فاذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالمتعدية
لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلتين فلا يفيد الاختصاص والجواب عن الدور فنقول لم لا يجوز ان يتوقف
صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في غير الاصل فحينئذ ينقطع الدور على انه دور
معية فلا يضر قوله والتعليل للاقسام الثلاثة الى آخره الاخلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط
او حكم بالراي ابتداء من غير اصل يرد اليه باطل ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل
الى فرع بالشرائط المعروفة صحيح واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان يثبت
سببية او شرطية حكم بنص او اجماع هل يجوز تعديته بمعنى جامع الى محل آخر قال بعض اصحاب الشافعي لا يجوز
والظاهر مذهب العامة اصحابنا وقال جمهور الاصوليين يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان
وفخر الاسلام فان فخر الاسلام ذكر في آخر باب حكم العلة في اصوله وانما انكرنا من الجملة ما لم يوجد له
في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به الا يرى انا اختلفنا في اشتراط قبض البدلين لبقاء
صحة العقد في بيع الطعام المعين بالطعام المعين وتكلمنا فيه بالراي لانا وجدنا لاثبات القبض اصلا وهو

وهو الصرف ووجدنا الجواز بلا قبض اصلا وهو بيع الطعام بالدراهم واشترط الشافعي التقابض لاتحاد الجنس
او اختلافه وقال لانهما مالان يجري فيهما الربوا فيشترط قبضهما في المجلس كالذهب والفضة وقلنا لا يشترط القبض
في المجلس لاتحاد الجنس او اختلافه لانهما مالان عينان فلا يشترط قبضهما في المجلس كما في الثوب او الطعام بالدراهم
فعلم بما ذكرنا ان المراد من قول الشيخ والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية
ان كان يليق بفخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا وانما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لان في ذلك نصب الشرع بالراي
ولا يجوز ذلك اما في اثبات السبب فظاهر واما في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بمنزلة
اثبات اصل السبب وكان في ذلك نصب الشرع ايضا بالراي واما في اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعه
لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط كان متعلقا به ومعدوما قبله وكان في اثباته رفعا ونسخا للحكم وكذا في اثبات
وصفه بمنزلته وكذا اثبات الحكم ابتداء او وصفه نصب الشرع ابتداء ووجه قول من اجاز اثبات الاسباب
والشروط بطريق القياس ايضا انه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا
في كونها سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا
له ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى
المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل
ولم يبق واحتج من جوز اثباتها بالقياس اذا كان له اصل بان القياس ليس الا اثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذي
ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقوله فيخرج الزنا
واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من
ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب لسببيته لا للحد فوقه وللاستحسان الخ ولما كان الاصل الرابع
على وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان شرع في اثبات الاستحسان وهو في اللغة استفعال من الحسن
وهو عد الشيء حسنا واعتقاده حسنا وفي الشرع اسم لدليل يعارض القياس الجلي وكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم
ترك القياس بدليل آخر وهو على انواع قد يكون بالاثر كما في السلم فان القياس يابى جوازه لعدم محله المعقود عليه عند
العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم وقد يكون بالاجماع مثل
الاستصناع فيما فيه تعامل الناس بان يامر انسانا ليخرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له
اجلا ويسلم اليه الثمن او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع
لتعامل الناس فيه وقد يكون بالضرورة مثل تطهير الحياض والآبار والاواني فان القياس يابى طهارة هذه الاشياء لانه
لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر ليتطهر ولان الدلو يتنجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس وكذا الماء يتنجس
بملاقاة الآنية النجسة والنجس لا يفيد الطهارة لكنهم تركوا العمل بموجب القياس للضرورة وللضرورة اثر في سقوط
الخطاب لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص وقد يكون بالقياس الخفي كما في سؤر سباع الطير فانه في القياس نجس لان

السور معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام فكان سورها نجسا كسور سباع البهائم وفي الاستحسان هو طاهر مكروه
لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به كالاصطياد والبيع والانتفاع بجلده وعظمه ولو كان نجس العين
لما جاز الانتفاع به كالخنزير وسور سباع البهائم انما كان نجسا باعتبار انها تشرب بلسانها فيختلط لعابها بالماء ولعابها
يتولد من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها تاخذ الماء بمنقارها ثم تبلعه ومنقارها عظم وعظم الميتة طاهر فعظم
الحي اولى فلا يختلط لعابها بالماء فلا ينجس الماء قوله وما صادف العلل الخ ولما بين انواع الاستحسان شرع
في بيان ترجيح الاستحسان على القياس فقال وما صادف العلل عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم كما مر
بيانه قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على
الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لانه لا رجحان للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما الرجحان بقوة
الاثر فيسقط ضعيف الاثر في مقابلة قوي الاثر ظاهرا كان او خفيا لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى
باطنة وقد ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة الاثر من حيث الدوام والصفاء
وضعف الدنيا من حيث الكدورة والفناء ومثال تقديم الاستحسان على القياس سور سباع الطير فانه في القياس نجس
وفي الاستحسان طاهر كما بينا ومثال ترجيح الذي قوي اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده
قوله كما لو تلا آية السجدة في الصلوة فان كانت في اخر السورة ان شاء ركع بها وان شاء سجد لان الركوع يحتاج الى النية بحذاء
لا السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة
اجزاه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها لانها صارت دينا فلا يتادى بالركوع ولا بالسجدة
الصلوتية كذا في المبسوط والذخيرة ثم اذا اراد ان يقيم الركوع مقام التلاوة على الفور اجزاه في القياس وبه ناخذ
ولا يجزيه في الاستحسان فوجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود
في قوله تعالى وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وهو موجود في السجود دون الركوع ولما ثبت التشابه بينهما ينوب
الركوع مناب السجود هذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تامل بل هو اعتبار لاصل الفعل بالاخر لظاهر الشبه ووجه
الاستحسان انا امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا والركوع غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فيها
فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى لان القرب بين الركوع والسجود في الصلوة اظهر
من القرب بين الركوع وسجدة التلاوة فهذا اثره الظاهر ان المامور به اتيان شيء بغيره فيفسد به وجه القياس
مقابلته ولكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الذي يتضمن فساد الاستحسان وبيان
الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بطريق الاستبداد بنفسه ولهذا
لا يلتزم بالنذر كما لا يلتزم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا ليحصل به مخالفة المتكبرين الذين
امتنعوا عن السجود استنكافا وللاقتداء بالمقربين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر
الله تعالى عن الفريقين في مواضع السجود والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل اي يحصل منه ما هو المقصود

من السجود

من السجود فيسقط عنه السجود به بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجزئ اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان
كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام
مكن جبهتك على الارض فصار الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو
اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل
بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود وفي قوله فقدمنا القياس على الاستحسان
الذي هو القياس الخفي اشارة الى دفع قول من طعن على قول ابي حنيفة رح واصحابه وقال حجج الشرع الكتاب
والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرف به احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفة رح
انه من دلائل الشرع وهو قول بالتشهي ونقل عن الشافعي رح انه قال من استحسن فقد شرع فقال الشيخ
الاستحسان الذي كذا دفعا لهذا الطعن يعني ان الاستحسان نوع من القياس لا انه قسم خامس كما زعمتم ثم بين
الشيخ الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم
المستحسن بالقياس الخفي يصلح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لان حكم القياس التعدية وهذا القسم وان
اختص باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا فيصلح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلولة معدول له
بل هي معدول بها عن القياس فلا يتعلق التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض
المبيع والثمن لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما اتفقا على البيع فقد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري
لا يدعي شيئا في الظاهر على البائع واما البائع يدعي زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري و
ياخذ منه ما اقر به ويحلفه على البائع كما في سائر الخصومات وفي الاستحسان يجب اليمين على البائع ايضا لان المشتري
يدعي وجوب تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبائع ينكر التسليم عند احضار ما اقر به وهذا حكم تعدى
الى الوارثين اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين اي وارث البائع والمشتري حتى لو وقع
الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام
المورث في حقوق العباد والى الاجارة اي تعدى وجوب التحالف الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب
في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق
الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ايضا ان يجعل كل
واحد منهما منكرا ومدعيا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما قوله فاما بعد القبض اي للاختلاف
في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب يمين البائع الا بالاثر لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع
سلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس فعند ابي حنيفة رح وابي يوسف رحمهما الله فيقتصر
على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين والاجارة والاثر هو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة بعينها تحالفا وترادا وعند محمد رح يجري التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار

الحاجة

ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نم ان
كل واحد منهما يدعي عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان البيع بالالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع
بالفين يصير بالالف عند حط الثمن **قوله** وشرط الاجتهاد لما فرغ الشيخ عن بيان القياس وذكر شروطه
وحكمه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القايس وهو المجتهد فقال وشرط الاجتهاد اذ لا تمام يتبين
نفس الاجتهاد لتشهد به الفقهاء وفي اللغة هو بذل المجهود لنيل المقصود وفي الاصطلاح هو بذل المجهود في
استخراج الاحكام من شواهدها الدالة عليها وقيل هو طلب الصواب بالامارة عليه **قوله** ان يحوي اي يجمع
علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا اي اقسامه التي ذكرنا في اول الكتاب وزاد بعضهم
حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر فيه وقيل لا يشترط بل يجوز الاقتصار على الطلب والنظر
فيه بحكم السنن وقيل يجب ان يحفظ ما اختص بالاحكام لا غير وعلم السنة بطرقها اي مع طرقها من التواتر
والشهرة والآحاد ويجب ان يعرف نفس الخبر ايضا انه روي بلفظ الرسول او نقل بالمعنى وان يعرف وجوه معانيه
لغة وشرعا من الخاص والعام وساير الاقسام المذكورة في الكتاب وذكر الغزالي ان للاجتهاد شرطين احدهما
ان يكون محيطا بمدارك المثمرة للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار والثاني ان يكون عدلا مجتنبا عن المعاصي وهذا
شرط جواز الاعتماد على قوله والمدارك المثمرة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل ولا يشترط معرفة جميع
الكتاب بل معرفة ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسماية آية ولا يشترط حفظها بل يكفي ان يكون عالما بمواضعها
يطلبها وقت الحاجة وكذا لا يشترط معرفة جميع السنة بل ما يتعلق به الاحكام دون ما يتعلق به المواعظ و
احكام الآخرة ولا يلزم حفظها بل يكفيه ان يكون عنده اصل مصحح بجميع احاديث الاحكام كالصحيح البخاري	اماه ح
او المسلم وغيرهما والاجماع فينبغي ان يميز مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع كما يجب معرفة النصوص حتى لا يفتي
بخلاف النص ولا يلزم ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسئلة يفتي فيها ينبغي ان يعلم ان فتواه ليست	الاح
بمخالفة الاجماع **قوله** وان يعرف وجوه القياس اي طرقه وشرايطه كما ذكرنا وذكر الغزالي وحاصل
ذلك يشترط ان يعلم ثلاثة فنون علم الحديث وعلم اصول الفقه وعلم اللغة فاما علم الكلام فليس بشرط فانا لو
فرضنا انسانا جازما باعتقاد الاسلام بتقليد لامكنه الاستدلال بالدلايل الشرعية على الاحكام **قوله**
وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد ظني لا قطعي حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد
مصيب والحاصل ان الحق في موضع الخلاف اي المسايل التي اختلفوا فيها وحكموا بالاجتهاد واحد او متعدد فعندنا
واحد وعند المعتزلة متعدد وهذا الخلاف في الاحكام الشرعية لا في العقلية الا على قول ابي الحسن العنبري و
الجاحظ من المعتزلة فانهما قالا كل مجتهد مصيب في مسايل التي لا يلزم منها الكفر كمسئلة خلق القرآن واراد به نفي الاثم
والخروج عن عهدة التكليف لا ان اجتهاده مطابق للحق وهذا معنى قول الشيخ الاعلى قول بعضهم والى مذهب المعتزلة
مال عامة المتكلمين الاشعرية والقاضي الباقلاني والغزالي والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث ثم من قال بالحقوق اختلفوا

فيما بينهم فقال بعضهم باستواء الحقوق وقال عامتهم بل واحد من الجملة احق وهو مروي عن الشافعي رح واحتج من قال بالحقوق	١٤
بان المجتهد كلف الفتوى بغالب الرأي بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فكان ذلك تكليفا باصابة الحق اذ ليس بعد الحق
الا الضلال ولما توجه التكليف عليه باصابته يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم بالاصابة تكليف ما ليس في الوسع	من التكليف ح
كاستقبال القبلة فانه جهة واحدة عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة حتى ان المتحريين اذا	المتحريين ح
صلوا الى اربع جهات اجزأتهم صلوتهم وجاز تعدد الحقوق في اناس مختلفين في حق بعضهم اباحة وفي حق بعضهم	كالمخمصة ح
حظر اذا كان لا يلزم كل واحد منهم ما الزم للآخر كما جاز في باب القبلة عند الاشتباه ومن سوى بين الحقوق يقول
ان دليل التعدد لا يقتضي التفاوت فلا يثبت رجحان البعض على البعض بلا مرجح ومن جعل الواحد احق يقول
بانا لو سوينا بينها لبطلت مراتب الفقهاء ولتساوى المجتهد وغيره وهذا لان الاصل ان يكون الحق واحدا الا انا
تركنا القول به ضرورة ان لا يصير المجتهد مكلفا بما ليس في وسعه وهذه الضرورة تندفع باثبات نفس الحقية لفتواه
فيبقى الواحد احق ليستقيم المناظرة ودعوة كل واحد منهم صاحبه الى حجته اذ لا مناظرة بين المقيم والمسافر في
اعداد ركعات صلاتهما لثبوت الحقية على السواء وكذا لا مناظرة في وجوه كفارة اليمين ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان
دخل رجلان على داود وعنده ابنه سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه
فوقعت في حرثي فلم يبق منه شيء فقال لك رقاب الغنم وقد كانت قيمتهما مستويين فقال سليمان غير هذا	بتطليقه ح
اوفق للفريقين يعطي اهل الحرث بالغنم فينتفعون بالبانها واولادها واصوافها ويقوم اصحاب الغنم
على الكرم حتى اذا كانت كليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم وهؤلاء الى هؤلاء كرمهم فقال داود القضاء
ما قضيت والضمير في ففهمناها للحكومة او للقضية وكان ذلك باجتهاد منهما اذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان خلافه
ولداود الرجوع الى قوله عز اسمه خص سليمان بالفهم ومن عليه بكمال المنة في اصابة الحق حقيقة فلو كانا مصيبين
لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فايدة لان داود قد فهم ايضا على ذلك التقدير وهذا في شريعتهم اما في شريعتنا	الصورة ح
فلا ضمان عند نا في هذه الصورة بالليل والنهار وعند الشافعي رح يضمن بالليل وقيل انما ضمنوا لانهم ارسلوها وقيل
كان هذا صلحا وما فعلاه اولا حكما والحصر ان يقول يجوز ان يكون تخصيص سليمان بالفهم باصابة الحق ولا يلزم ان	الحق ح
يكون الحق واحدا وما روي عن النبي عليه السلام انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطأ فله اجر واحد ففيه
دليل على ان في الاجتهاد صوابا وخطأ وما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال في المفوضة وقد مات عنها زوجها
قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيه رأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وهذا
معنى قول الشيخ والحق في موضع الخلاف واحد باثر ابن مسعود رضي في المفوضة والدليل المعتمد عليه فيها انا
اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثيرا وشاع ولم ينكر بعضهم على بعضهم في التخطئة فكان
ذلك اجماعا منهم على ان الحق من اقاويلهم ليس الا واحدا واما الجواب عن قولهم لا بد في الاجتهاد
من تعدد الحق غير مسلم بل يصح التكليف مع غير تعدد الحقوق لانهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا

بالاجتهاد في الاصابة فان اصابوا ما عند الله اجروا وان اخطاء واعذروا واجروا على الطلب فكانوا
مصيبين في الاجتهاد وان اخطاء بعضهم الحق فلم يلزم من هذا التكليف ما ليس في الوسع لكن آمر ححدا امه بطلب
فرس ضل عنه فخرج كل واحد الى جانب في طلبه صح هذا الامر وكان كل واحد مصيبا في الطلب مخطئا للامر ولكن
من وجد الفرس كان مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء قوله ثم المجتهد اذا اخطاء كان مخطئا
ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض وعلو ابو بكر اللاصم والبه مال الشيخ ابو
منصور رح حتى لا يصح عمله به وينقض قضاء القاضي فيه وكن لحط عند للاثم والمختار انه مصيب ابتداء اي
في حق العمل مخطى انتهاء اي في اصابة المطلوب لما ذكرنا وهو مروى عن ابي حنيفة رح فانه قال لابي يوسف
بن خالد السمتي كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد ويتصل بهذا اجتهاد غير النبي عم في زمن النبي عم
قيل لا يجوز لان المصير اليه للضرورة ولا ضرورة في عصر النبي عم لامكان الرجوع اليه والجمهور على انه يجوز
لمن بعد عن النبي عم استدلالا بحديث معاذ رض والاولى ان لا يجوز لمن كان بحضرته عليه قبل الاذن صرح به فخر الاسلام قوله
لهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة اي تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عليته لمانع لا خلاف
ان العلة متى ورد عليه نقض بطلت وهو التخلف لا لمانع لان المنتقض لا يصلح علة واختلفوا في تخصيص العلة فقال ابو زيد
ومشايخ العراق كالكرخي والرازي تجوز تخصيص العلة المستنبطة وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة وقال
مشايخ ما وراء النهر غير ابي زيد لا يجوز وهو ظاهر قول الشافعي وهذا الخلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فقد
اختلف القائلون بعدم الجواز في المستنبطة منهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه احتج المجوز بان العلة امارة على الحكم بجعل الشرع
فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة كتخصيص العام لان الامارة لا تستلزم
وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط غلبة وجود الحكم عندها كالغيم الرطب في الشتاء امارة للمطر وقد يتخلف المطر عنه
في بعض الاحايين ولا يدل ذلك على خلل في كونه امارة وبان تخصيص العلة المنصوصة جائز فان الله تعالى جعل الزنا و
السرقة علتين للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لا حد ولا قطع وما قال منكر التخصيص ان التخصيص نقض
غلط لان النقض ابطال على سبيل المضادة كنقض البنيان والتخصيص بيان ان المخصص غير داخل في العام
ابطال على سبيل المضادة لم يدخل في العموم الا يرى ان التخصيص جائز على الكتاب والسنة دون المناقضة ولان
المعدول به عن القياس بالسنة او الاجماع او الضرورة او الاستحسان مخصوص منه بالاجماع ولان المعلل
عن القياس بالسنة او المعلل ادعى ان هذا الوصف علة فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمل ان يكون العدم
لفساد العلة فيتناقض واحتمل ان يكون العدم لمانع منع ثبوت الحكم مع الصحة فوجب ان يقبل بيانه ان ابرز مانعا صالحا
والا فلا يتناقض واحتج المنكر بان جوازه يؤدي الى نسبة التناقض الى الشرع وذا لا يجوز بيانه ان من قال ان المؤثر
في الحكم هذا الوصف فقد بان ان الشرع جعله دليلا وامارة على الحكم اينما وجد حتى يمكنه التعدية به فمتى وجد ذلك
الحكم ولا وصف له تبين انه لم يكن امارة على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل وامارة وليس بدليل وامارة وهذا تناقض
الوصف ولا حكم

(وللجصاص رح)

بخلاف النص العام فانه بالتخصيص يتبين ان المخصوص غير مراد بالعام وقيل هذه المسألة بناء على ان المعاني هل لها عموم
ام لا فعندهم للمعاني عموم فيجوز تخصيص العلل بعمومها وعندنا لا عموم للمعاني لان المعنى واحد وانما تعدد محاله فلا يقبل التخصيص
ولان تخصيص العلل يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بعد ثباته بالسلامة عن المناقضة فاذا
جاز التخصيص امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علته ان يقول خصصت علتي لمانع ويتخلص عن النقض فلم يكن اجتهاده
عن الخطاء والمناقضة فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا ولم يوجد في الدنيا مناقض والخصم ان يقول انما يلزم من التخصيص
تصويب كل مجتهد اذا قبل منه مجرد قوله خص لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا
يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا ولئن كان التخصيص لهذا الشرط مؤديا الى
تصويب كل مجتهد فالنقض ايضا لان كل علة مؤثرة ثبت تخصيصها يدل لكل اي عندكم صحيحة غير منتقضة ايضا لكنكم تنسبون عدم
الحكم الى عدم العلة باعتبار فوات شرط وصف ونحن ننسب الى المانع واذا كان كذلك يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه
نقض ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف او نقصانه فيخلص عن النقض بذلك كما يتخلص بالتخصيص
فيبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا قوله وذلك ان قوله الخ بيان وتفسير للتخصيص واما
قولهم ان العلة امارة الخ فغير صحيح لانها امارة بشرط ان لا تنتقض كما انها امارة بشرط ان لا يعارضها نص
وبه خرج الجواب عن تمثيلهم بالغيم الرطب لانه لم يجعل امارة بشرط ان لا يتخلف المطر عنه اصلا وكذا اعتبارهم
بالعلة المنصوصة فان التخصيص فيها لا يجوز ايضا عندنا بل عدم الحكم في صورة لعدم العلة قوله وبيان
ذلك اي بيان الصورة التي عدم الحكم لمانع عندهم وعدم الحكم عندنا بناء على عدم العلة في الصائم الناسي اذا اصبت الما في
حلقه انه لا يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز التخصيص
قال امتنع حكم هذا التعليل لمانع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا
امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط
عنه معنى الجناية فصار الاكل كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم
لبقاء ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف الى عن من له الحق فبقي معتبرا فيفوت
ركن الصوم به قوله وبنى على هذا تقسيم الموانع اي بنى من اجاز التخصيص على جواز التخصيص تقسيم الموانع وهي
خمسة بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم ينعقد البيع فيه
لعدم المحل ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير فانه يمنع تمام العلة في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه وان كان العقد
تاما في حق العاقد وبهذا لو اجاز المالك جاز ولو ابطله بطل فعلم انه منعقد غير تام حقه ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار
الشرط فان الخيار اذا كان للبائع يمنع ثبوت الملك للمشتري ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت
الملك ولكن لا يتم الصفقة الا بالقبض معه ويمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ورضاء ومانع يمنع لزوم
الحكم كخيار العيب فانه يثبت الملك معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضاء والقضاء

(العلة) (فسلم) (محلها ظ) (لا لمانع مع فوات ركنه)

(ظاهر هذا الكلام ان [illegible] في صورة عدم [illegible] التخصيص [illegible])

لكن غير لازم حيث يثبت له ولاية الرد قوله والعلل نوعان طردية ومؤثرة لما بين الشيخ شروط القياس وركنه
وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع فقال والعلل نوعان طردية ومؤثرة والاحتجاج
بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليه عامة اهل النظر ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليها و
على كل قسم ضروب اي انواع من الدفع اي من الاعتراضات اما وجوه دفع العلل الطردية فاربعة بالاستقراء احدها
القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله اي قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في
الحكم المقصود وهذا القول يلجي اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في
المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة وذلك كقولهم اي كقول اصحاب الشافعي في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالصلوة فنقول عندنا لا يصح الا بالتعيين وان التعيين واجب ايضا
لكن ليس التعيين محل النزاع بل النزاع في ان الاطلاق تعيين ام لا فعندكم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف و
بتعيين م
عندنا هو تعيين الشرع لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية في هذا اليوم وعدم المزاحم صار اطلاق النية فيه عزلة
لان التعيين م
التعيين ساقطا فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فانه يصاب باسم جنسه كما يصاب باسم علمه وهذا معنى قول
الشيخ وانما نجوز باطلاق النية على انه تعيين وانما قدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف عما وجبت علة المستدل
وكان احق بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان الوفاق وحصول المقصود اشتغال بما لا يعنيه قوله
والممانعة الثاني من وجوه الدفع الممانعة وهي امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب عن غير دليل وهي اصل المناظرة
لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته
على السائل والسائل منكر عليه فكان له سبيل الانكار فلا ينبغي له ان يجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهو يلجي اصحاب
الطرد الى القول بالاثر لانه لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامة دليل ولا دليل يقبل سوى بيان الاثر اضطر المعلل الى
اثباته ليمكنه الالزام على الخصم ثم الممانعة في العلل الطردية على اربعة اوجه احدها ممانعة في الوصف بان يقول لا
أسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في المتنازع فيه والثاني في صلاح الوصف للحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف
لا اسلم انه صالح للتعليل الثالث في نفس الحكم بان يقول بعد تسليم صلاحه للتعليل لا اسلم ان الحكم ثابت والرابع في
نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الحكم لا اسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر
وقيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم اليه ان الممانعة في نفس الوصف منع تعلق الحكم
به في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة الحكم اليه هي منع تعلق الحكم بالوصف في الاصل مثال الاول
قول اصحاب الشافعي في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب
كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة في الفرع هو الافطار متعلق بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليمنا ان الحكم
وهو وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا اذ الجماع جناية لا بالجماع بدليل انه لو
جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطي حلالا في نفسه ومثال الثاني قولهم في تعليل اصحاب الشافعي

لا اثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال لا نم ان وصف البكارة
صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع او قولنا في تعليلهم في الاشياء
الستة بالطعم والثمنية لاثبات شرط المماثلة والتقابض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين يشعر بالحاجة اليه ينبئ
عن الخطر والعز ويختص جواز البيع فيها بزيادة شرط اظهارا للخطر كالنكاح لا نم ان هذا الوصف صالح لما رتب
عليه من الحكم لان السبيل فيما يشتد اليه الحاجة الاطلاق بابلغ الوجوه دون التضييق بزيادة الشرط ومثال
الثالث قولنا في تعليلهم لمسح الراس بانه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لا نم ان التثليث هو السنة
في الغسل بل السنة فيه التكميل بعد تمام الفرض لان السنة هي اكمال الفرض في محله من جنسه كاركان الصلوة الا
ان فرض الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه
لانه زيادة على قدر المفروض من جنسه في محله فلا يصار الى التكرار ومثال الرابع قولنا في تعليلهم بان الاخ لا يعتق
على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لا نم ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم عندنا لعدم البعضية
اذ العدم لا يصلح اثرا من عندنا بل عدم الحكم في صورة لعدم العلة قوله وبيان ذلك اي بيان التعليل الصوري
التي عدم الحكم بمانع عندهم وعدم الحكم عندنا على عدم العلة في الصائم اذا اكل الناسي حلفه انه يفسد الصوم لفوات ركنه
ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حنيفة فمن اجاز التخصيص قال امتنع حكم هذا التعليل ثم لمانع
وهو الاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما
لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية فصار الاكل لا موجبا
لشيء بل بقيت القوامة وعدم الحرمة قوله وفساد الوضع اي الثالث من وجوه الدفع فساد الوضع وهو عبارة
عن كون الجامع في القياس بحيث ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وقيل هو ان لا يكون القياس على الهيئة
الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي الضيق من التوسع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وهو
فوق المناقضة لان بطلان المجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بالجواب عن النقض او بزيادة قيد يندفع به النقض واما
فساد الوضع فيفسد القاعدة التي بنى عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه بوجه سوى الانتقال
الى علة اخرى وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين حيث قالوا الاسلام احدهما يوجب
على الفضاء وعلى م
اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير توقف على انقضاء العدة كردة احدهما وان كان بعد الدخول يتوقف
على انقضاء العدة وهذا التعليل فاسد الوضع لان الاختلاف انما يثبت باسلام المسلم اذ هو الحادث فلو اثبتنا الفرقة
لوجبت اضافتها الى الاسلام الذي هو حادث لان الحكم يضاف الى الحادث وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق
والاملاك لا مبطلا وكان الوصف نائيا عن الحكم قوله والمناقضة اي الرابع من وجوه الدفع المناقضة وهي تخلف
الحكم عن الوصف المدعى علية وسواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جوز تخلفه عن العلة لا لمانع وهي
تلجي اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان الطرد لما انتقض لا بد للمجيب من التخلص عنه الا ببيان الفرق وعدم وروده
بالنقض م

نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى ومثالهما قلنا علل الشافعي رح في اشتراط النية في الوضوء بان الوضوء
والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقا في النية اي لا افتراق فانه ينتقض بغسل الثوب اي هذا التعليل ينتقض بغسل
الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانهما طهارتان مشروطتان للصلوة ولا تشترط فيهما النية فيضطر المجيب عند ذلك
الى بيان المعنى الفقهي الذي يندفع به النقض ويقع الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي غير معقول المعنى لانه لا نجاسة في محل الغسل
النجاسة والمحل الذي قامت به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه حكمي كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد
في التيمم الا انه في الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتادى بدون النية بخلاف غسل النجس
اذ هو معقول المعنى لان المقصود فيه ازالة عين النجس عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية وقلنا ان الماء مطهر
وهو مزيل بالطبع لانه خلق طهورا قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كذا ذكره
ثعلب من ائمة اللغة او هو مبالغة في وصف الطهارة وذلك بان يكون هو مؤثرا في غيره واذا كان كذلك يعمل من غير قصد
واما قوله هو تطهير حكمي فنقول التغير الثابت في المحل وهو صيرورته موصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى وذلك لا يوجب
تغير صفة المطهر فيبقى الماء عاملا بالطبع على ما كان والنية تشترط للفعل القائم بالماء لا الحدث الثابت بالمحل فكان غسل
هذا المحل كغسل النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه مع كون النجاسة في المحل غير معقول
المعنى فيحتاج الى النية ليطهر فعلا على خلاف طبعه ويصير مطهرا وللخصم ان يمنع كونه مزيلا وانما كان كذلك ان لو كان المزال
نجاسة حقيقية فاما لو كان حكميا فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية ولا ايقاف المسح في الوضوء مطهر شرعا وهو غير معقول
المعنى لان الشرع يكتفي النجاسة لزوال اثرها فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم لانا نقول ___ هو ملحق بالغسل لقيامه مقامه
الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث اليه كما في ساير البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فشرع
فيه المسح ابتداء تخفيفا وما قام مقام الغسل اخذ حكمه في التغني عن النية قوله ___ واما المؤثرة الخ اعلم ان العلل المؤثرة
دفعها يكون بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في حادثة
عدمت العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع بعلة اخرى يذكر في الاصل ولا يوجد في الفرع اما المناقضة فلا يرد على
العلل المؤثرة اذ التاثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة او الاجماع وهذه لا تحتمل التناقض فكذا التاثير الثابت بها
لان مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا في وضعه واما
وجود الحكم مع عدم العلة فلا باس به اي لا يدل على فساد العلة لان الغرض بيان ان هذه العلة موجبة لهذا الحكم
فاذا ظهر اثرها في جنسه وجب ثبات ذلك الحكم بها فاما ثبوته بعلة اخرى فلا ينافي لان التعليل لم يقع لابطال
علة اخرى ومع كونها ثابتا بها يجوز ان يثبت بغيرها وحاصله يرجع الى ان تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين
او بعلل مستقلة جائز عند الجمهور وانكره بعض اصحاب الشافعي والمعتزلة وعليه منع اشتراط العكس وهو انتفاء
الحكم عند انتفاء العلة فهذه العلة فمن منع تعليله بعلتين لزمه القول بالخصاء العلة لاشتراط العكس فيكون عدم
العلة وقيام الحكم مفسدا للعلة ومن جوز تعليله بعلتين لا يلزمه القول باشتراط الانعكاس ولا يلزم فساد العلة

واما

واما المفارقة فقد اختلف فيها فزعم بعض اصحابنا واصحاب الشافعي رح ان الفرق اعتراض صحيح وسموه فقها و
عليه اكثر فقهاء خراسان وغزنة وذهب المحققون من الفريقين الى انه اعتراض فاسد لا يبطل به العلة لوجوه ثلثة
احدها ان السائل جاهل في موقف الانكار الى ان يتبين له الحجة لا في موضع الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى اخر انتصب
مدعيا ولم يبق سائلا فهذا مجاوزة عن حده فلا يجوز ذلك والثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى
الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فبيان ان في الفرع عدم الوصف الذي يروم به السائل الفرق ان سلم له لا يصلح
لاثبات الحكم في الاصل لا يمنع المعلل من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة فلم يبق لدعوى السائل
اتصال بالمسئلة فكان الاشتغال به عبثا والثالث ان الخلاف وقع في حكم الفرع ولم يصنع السائل بما ذكره من الفرق الا ان
اثبات عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا على عدم الحكم عند مقابلة العدم بعد اذ لم يكن يوجد دليل اخر يوجب وجود الحكم
قال صدر الاسلام المفارقة من احسن الاعتراضات وقال بعض الائمة المفارقة على العلل المؤثرة مجادلة لا فائدة فيها
في موضع النزاع لكنه اذا تصور مناقضة الضمني فكذا لشان اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري على المؤثرة يجب
ذلك النقض بوجوه اربعة بخلاف العلل الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة
اذ الاطراد لا يبقى بعد النقض فلا يمكن دفعه بوجه كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن
الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه هذا ما اذا لم يسل نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث وهو مثله حدث في
السبيلين بلا خلاف فيدفعه اولا بالوصف اي بمنع الوصف بان يقول لا نم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من
باطن الى ظاهر ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة اذا لم ينتقل بعد في محلها فان تحت كل جلدة رطوبة
وفي كل عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا ثم يدفعه ثانيا بدلالة هذا الوصف
وهو التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع وايجاب تطهيره حتى وجب
غسل ذلك الموضع للتطهير فيجب غسل كله لان ما خرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي وهذا معنى قول الشيخ ووجوب
التطهير باعتبار ما يكون منه الخ باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي فيجب غسل
كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول واحترز بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من
الخارج فانه يوجب غسل ذلك الموضع فقط وهنالك اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول
في ايجاب الطهارة في محلها فكذا في غير محلها فعدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مؤيدا
للعلة فكيف يكون نقضا قوله ___ ويورد عليه صاحب الجرح السائل اي يورد على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح
الجرح السائل فان ما خرج من جرحه خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا وما دام
يصلي الفرض وما يتبعه من النوافل فيدفعه بالحكم اي يدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم
الثالث بان يقول لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة المكلف
على الخروج عن عهدة التكليف ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان والحكم قد يتصل

Margin notes: النجاسة ح — مثلا ح — الادلة ح — في مناقضة ح — يتبين ح — في التطهير ح — حقيقية ح — فساد ح

بالسبب وقد تباح عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار قوله وبالغرض اي تدفعها بالغرض وهو القسم الرابع بان يقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فان الخارج من احد السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هنا اي فمثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين في انه اذا دام يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصود من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا قوله المعارضة اعلم ان الدفع على العلل المؤثرة بطريق صحيح وجهان احدهما الممانعة وهي اربعة اوجه كما ذكرنا والثاني المعارضة وهي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه وزعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل ينتصب مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل آخر وسلم دليل المجيب كان تاركا لاعتراضه ولكنا نقول هي مقبولة لان العلل لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة بدليل ان القرآن انما صار حجة عند السلامة من المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا ولان المعتبر في القياس قوة الظن وبالمعارضة تنتقص بين ترجيح احدهما ثم المعارضة نوعان احدهما معارضة فيها مناقضة وهي القلب جعل اسفل الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة او جعل باطن الشيء ظاهرا والظاهر باطنا كقلب الجراب وقلب العلة ماخوذ من هذين المعنيين وهو نوعان احدهما جعل المعلول علة والعلة معلولا على مثل قلب الاناء فان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا النوع من القلب انما يجيء فيما اذا علل المستدل الحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا الحكم الثابت به علة مثاله قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فيقول المسلمون انما يجلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم فهذا القلب معارضة صورة ولكن فيها معنى المنع حيث جعل العلة حكما والبكر والثيب يتبعان على الذكر والانثى قوله والمخلص منه اي من هذا النوع من القلب وليس المراد منه انه اذا ورد فدفعه بهذا الطريق بعد وروده معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على شيء ويكون ذلك الشيء دليلا عليه ايضا كالنار مع الدخان وانما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان الشيئين مثلان متساويان كالتوامين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما ثبوتها للآخر وكذا الرق والنسب قوله والثاني قلب الوصف اي النوع الثاني من القلب ان يجعل السائل وصف العلة شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا له وهو ماخوذ من قلب الجراب فان ظاهر الوصف البكر حين كان شاهدا عليك على خصمك كان ظاهر الجراب كان البكر وبالقلب يصير بطنه البكر وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المط هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم للخصم الآخر عليه في

تلك الحادثة فانه تناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس آخر حيث لا يكون مناقضة وهذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلل على وجه يكون الزائد تفسيرا وتغييرا للوصف الاول وكان هذا القسم دون القسم الاول كما قال اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلم يتأد الا بتعيين النية لانه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره مشروعا فيه تلبيسا علينا فنحن عينا الصوم المذكور تفسيرا لذكره الخصم وبينا محل النزاع كما ذكر في المتن وكان قياسا هذا الصوم من القضاء اما بعد الشروع قوله لكنه اي القضاء يتعين بالشروع فلا اي صوم رمضان يتعين قبل الشروع واعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة بعد منع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل يجمع لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولورود صورة القلب يدفع ببيان التاثير كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره صدر الاسلام ان القلب يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني على كل طرد ما لم يظهر التاثير قوله وقد يقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف اي فاسد مثاله قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في صوم النفل وصلوة النفل لا يوجب المضي فيه حتى لا يجب القضاء بالافساد هذه عبادة وهي الصلوة او الصوم لا يمضي في فاسدها بعد ما افسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضي فيها احترازا عن الحج فانه وجب بالشروع لانه يجب المضي فيه بعد الفساد فيحتمل ان يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء يعني لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسدها وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه فوجب استواهما فيه وها بينا العوامها والنذر ملزم فيه بالاجماع كان الشروع ملزما عملا بقضية الاستواء وهذا النوع من القلب ضعيف من وجوه القلب وقد اختلف فيه فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل انه فاسد لان السائل جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه فلا يكون قلبا لعدم المناقضة ولان الاستواء بين الحكمين في الاصل وهو الوضوء من حيث سقوطهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة من حيث ثبوتهما فيتحقق التنافي والحكم هو المقصود من الاستواء ومتى فسد الحكم كان على التضاد قوله ويسمى هذا العكس اعلم ان العكس لغة رد الشيء على سننه ماخوذ من عكس المرآة فان نورها يرد نور بصر الباصر عليه ورائه على سننه حتى يرى وجهه كان في المرآة وجها وهذا النوع من القلب ليس بعكس حقيقة لانه لا يصدق عليه تعريف العكس ولهذا ذكره عامة الاصوليين في اقسام القلب ولم يذكروه في العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه رد للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه اورده فخر الاسلام في هذا القسم وتابعه المصنف قوله الثاني المعارضة الخالصة التي لا مناقضة فيها وهي نوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بخلاف ذلك الحكم بلا زيادة فيقع بذلك مقابلة محضة وينسد طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى كقول اصحاب الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه

كالغسل فانا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهذا انفى لما اثبته الاول بعينه في محله او بزيادة هي
تفسير للاول وتقرير كقولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب وهي معارضة
صحيحة لان الزيادة تغير الحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب
ولكن ايراد فخر الاسلام هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة ولهذا جعل
انه احد وجهي القلب وما ذكره في بعض الشروح انما اوردها الا انها معارضة قصدا او ذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع
هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة ولا بد في هذا الموضع لا لخروجها للخلوص قوله او بتغيير اي تاخير (؟) قيد ؟
عارضه بضد ذلك الحكم لكن بضرب تغيير كقولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فتولى عليها
نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا تولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية
للاخ على مال الصغير بالاتفاق فهذه معارضة بتغيير لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي
فنحن اثبتنا اصل الولاية وانهم نفوا الولاية بسبب خاص فلم يعارض تلك الجملة ولكن قد عارض البعض فان الخلاف
ثابت في ولاية الاخ وعندهم لما بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب
والجد فلهذا النظر يصح المعارضة في هذه المعارضة وهذا النوع من العكس الذي مر قوله او في حكم يعني الاول اي يعارضه
السائل بحكم مخالف لحكم الاول صورة ولكن فيه نفي الحكم الاول من حيث المعنى مثل قول ابي حنيفة في المراة التي نعي اليها
زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج اخر وجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للاول لانه
صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب
الولد كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هنا فلذا هذه المعارضة
في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثباته للاول والسائل علل لاثباته من الثاني وكان
ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد في محل واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه
لو ثبت من الحاضر لا يبقى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فنحتاج الى الترجيح فيقال ان
للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر اي ماؤه وكان
الولد له كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا واحدهما غائب والاخر حاضر فان الولد للحاضر كذا هنا
فنجيب به فقه المسالة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك للاول و للزاني ؟
الحضرة والماء للثاني لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار
من الشبهة قوله والتي في علة الاصل اي النوع الخامس معارضة في علة الاصل وهي ان يذكر السائل علة
اخرى في المقيس عليه يتعدى الى الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمجيب في ذلك وبطلان هذا النوع بطلان الوصف
الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لابتنائه الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف
ان لم يكن متعديا فنفسه ظاهر لانا بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان
متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم انتقاض هذه المعارضة

في موضع النزاع الا من حيث انه يعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح
دليلا فعدم علة تجب اخرى فكيف يصح دليلا عند مقابلة الحجة مثاله ما اذا علل المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا
بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة فيعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرته ولكنه الاقتيات
وقد فقد هذا المعنى في الفرع لان هذا المعنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت الطعم ؟
ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فروع مختلف فيه وهو الفاكهة وما دون الكيل ومن اهل النظر
من جعل هذه المعارضة حسنة لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما فصارا متناقضين فاذا اثبت صحة
ما ادعاه احدهما بطلت الاخرى ضرورة والجواب انا اجمعنا على جواز الجمع بينهما فانا نقول الكيل علة و
الطعم علة ولهذا لو نص الشارع على ذلك جاز ولو انا اجمعنا على فساد احدى العلتين لمعنى فيها الا صحة
تصحيح العلة الاخرى وانما يمنع كل واحد منا علة خصمه بدليل قام على فساده لا بصحة علته لجواز ان يكونا
صحيحين لان التعليل بعلتين شتى جائز فاثبات الفساد بصحة الاخر باطل فبطلت المعارضة قوله
وكل كلام صحيح في الاصل اي الخصم اعلم ان المعارضة في الاصل تسمى بالمفارقة عند الجمهور وهي من
الاسولة الفاسدة كما بينا وقد يقع الفرق لمعنى صحيح في نفسه فبين الشيخ وجه ايراده على طريق
يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه وهي حالة وضع يذكر على سبيل المفارقة
اي يكون السائل على سبيل المفارقة فلا يقبل منه ما ذكر على سبيل الممانعة لكونه مفارقة
صحيحة على حد الانكار فيقبل كقول اصحاب الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا
ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يبطل حق المرتهن فكان باطلا كالبيع فقال السائل الفرق ؟ بلاقي ؟
من اهل العراق الفرق بينه وبين البيع بان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده
على وجه يتمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن
في المنع من النفاذ فينعقد لازما وهذا فرق في نفسه صحيح ولكنه لا يقبل لانه صدر ممن لا ولاية
له على الفرق وهو السائل فلم يقبل منه والوجه في ايراده على وجه الممانعة ان يقول ليس القياس
لتعدية حكم الاصل دون تغيير وعندي لا يسلم وجود هذا الشرط وهو التعدية بلا تغيير في
المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد وقوعه لحق
حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن
او اجاز المرتهن تم البيع لذلك الاسرار وانت في الفرع وهو الاعتاق تبطله اصلا لما لا يحتمل
الفسخ بعد ثبوته حتى لو جاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه والرد في ابتدائه حتى لو اعتق العبد الا
عتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ بعد ثبوته فكان تغيير الحكم الاصل لا الابطال
في الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف قوله ولهذا من المعارضة الى الطرد ما فرغ الشيخ

عن بيان المعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اى تحققت كان السبيل فيه
اى في دفعها الترجيح فان لم يثبت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته فان
لم يمكنه لزمه ما ادعاه المجيب واعلم ان الترجيح انما يقع في الادلة الظنية والاقيسة منها فاما في الدلائل القطعية فلا
سبيل الى الترجيح بل المتاخر هو الناسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والا وجب المصير الى دليل اخر او التوقف
كما بيناه ولا يقع في معلومين ومظنون ايضا لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم **قوله** وهو عبارة عن فضل احد
المثلين في هذه العبارة توسع لان ما ذكر معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان فكان الشيخ
حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه فكان التقدير هو عبارة عن بيان زيادة احد المثلين على الاخر
ومعنى قوله وصفا ان الترجيح يقع بالمعنى الذي لا يكون دليلا بنفسه فان الترجيح بكثرة الادلة لا يصح عند عامة الاصوليين
لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات ولهذا لا ترجح الشهادة بكثرة العدد
بالاجماع وترجيحها بالعدالة وقال بعض اهل النظر من اصحابنا واصحاب الشافعي الترجيح بكثرة الادلة صحيح لان
الدليل الواحد لا يقاوم الدليلين لان احدهما حينئذ يتساقطان بالتعارض فيبقى الدليل الاخر سالما عن المعارض
فيصح الاحتجاج به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين. وقد حصلت في الدليل الذي عاضده
دليل اخر مثله وجوابه ان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على نقيضه فيتساقط الكل بالتعارض **قوله** حتى لا يترجح
القياس بقياس اخر الى قوله وانما يترجح القياس بقوة الاثر يصح **قوله** لا يقع الترجيح بما يصلح دليلا بانفراده اما
لا يترجح القياس بقوة الاثر في علته والخبر بفقه الراوي وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا
او نصا او صريحا وحقيقة لا بنص اخر او حديث اخر او قياس ونقل عن بعض مشايخنا ان النصين اذا تعارضا يترجح
احدهما بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتابعا له فيصلح
مرجحا والاصح ان النص لا يترجح بالقياس لان القياس من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا
الموضع وكذا لا يترجح صاحب الجراحات اى كما لا يترجح القياس بقياس اخر والنص بنص اخر لا يترجح صاحب الجراحات
على صاحب جراحة واحدة حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطا وجرحه اخر عشر جراحات
كذلك خطا ومات من الجميع كانت الدية عليهما نصفين ويتحمل عنهما العاقلة لان كل جراحة علة تامة تصلح معارضة لجراحة
صاحب الواحدة فلم يصلح وصفا فلا يقع بها الترجيح ولو قطع احدهما يده والاخر حز رقبته فالقاتل هو الذي حز
رقبته لان الاخر لزيادة قوة فيها هو علة القتل من فعله وهو انه لا يتوهم حياته بعد فعله بخلاف فعل الاخر **قوله**
وكذا الشفيعان اى كما قلنا في مساواة صاحب الجراحة الواحدة صاحب الجراحات المتعددة قلنا في مساواة
صاحب القليل صاحب الكثير في استحقاق الشقص الشائع المبيع في الشفعة وصورته دار بين ثلاثة نفر لاحدهم
نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع ~~صاحب النصف والاخر ثلثها وللثالث سدسها~~ فباع صاحب النصف
نصيبه وطلب الاخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على الاخر في استحقاق الشفعة حتى لم يمكن له ان ياخذ جميع المبيع

خلافه ح

الاخره

نصيبه وطلب الاخر ان الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على الاخر في استحقاق الشفعة لم يمكن له الا ان ياخذ جميع المبيع

بالاجماع

لكن ح

بالاجماع بل كل واحد منهما استحقاق الشفعة بقدر نصيبه عندنا فيقضى له بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك
فيكون مقسوما على قدر الملك وعندنا يقضى بالمبيع بينهما انصافا لا باعتبار نصيبهما لان علة الاستحقاق هو الشركة وكل جزء يوجد
الشركة وان قلت وهي علة تامة للاستحقاق وما ذهب اليه الشافعي رحمه الله غلط فانه جعل حكم العلة وهو الاستحقاق متولدا
من العلة وهي الملك منقسما على اجزائها وليس كذلك لان الحكم يثبت بالعلة لا بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه مقارنا للعلة
وكذا الحكم لا ينقسم على اجزاء العلة الا اذا صيرت كل جزء من العلة علة لجزء من الحكم والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم لا غير فالقول
بالانقسام يكون نصبا للشرع بالراي وذكر فخر الاسلام والشقص الجزء والنصيب ولما وضع الجامع في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا
كذلك لينافي خلاف الشافعي رحمه الله **قوله** وما يقع به الترجيح اربعة اى المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه الصحة في القياسات
اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما
كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى والاثر في الاستحسان اقوى فترجح على القياس كما بيناه في سور سباع الطير ونظيره الخبر
فانه لما صار حجة بالاتصال بالرسول وجب ترجيحه بما يزيد معنى الاتصال من الاستحسان في فقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه
وخلاصة ذلك ان يقوى ثباته على الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس
الاخر والدليل على صحته ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره ومعنى رجوع اثره الى الكتاب والسنة او الاجماع لثبوته بهذه الادلة
فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة وهذا كقولنا
في صوم رمضان انه معين اولى من قول اصحاب الشافعي رحمه الله انه صوم فرض لان هذا المخصوص في العموم بخلاف التعيين
فقد تعدى الى الودائع والغصوب والبيع الفاسد اى سقوط التعيين فيما هو عين حكم لازم موجود في المعاملات وساير
التبرعات كالزكوة فانه اذا تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكوة يخرج عن العهدة والحج حتى لو اطلق النية وتعين
تحت الكلام يجوز وكذا اذا ادى الوديعة او المغصوب الى المالك يخرج عن العهدة باي جهة ردها ولا يشترط تعيين
الدفع للوديعة وكذا المغصوب باي جهة دفعه حتى لو باعه من المالك او وهب له او تصدق عليه وسلمه اليه يقع عن الوجه
المستحق سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم وكذا رد المبيع في البيع الفاسد على البائع كالمغصوب باي وجه كان يقع عن
المستحق لان الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعا والمستحق على اى وجه اتى به يقع عن الوجه المستحق
والثالث بكثرة اصوله معناه ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيترجح على الوصف الذي يشهد له الاصل الواحد
كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجوارب والجبيرة اولى من قول اصحاب الشافعي رحمه الله
انه ركن فيسن تكراره كالغسل فانه لما شهد بصحة وصف المسح التيمم ومسح الخف والجبيرة وغيرها ولم يشهد لوصف الخصم
وهو الركنية الا الغسل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح
لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة في الخبر على ما مر بيانه فكذا هذا والاول

باحد ح

ثم ح

لم ح

لكن في

ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل على انه علة بمنزلة علة حدة وعند الجمهور وهو الصحيح لان الجدى الوصف
المؤثر للاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا
من شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشهاد في
السنن فان كثرة الرواة لا يستحيل بل الخبر هو الحجة لكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيجعل مشهورا
او متواترا فيرجح على ما ليس بتلك الصفة وهذا قريب من القسم الثاني فان شئنا الحقنا به وما من نوع من هذه الانواع اذا قررته
في مسائل الاوليين الا وامكان تقرير النوع الاخرين فيه ايضا وكذلك في العموم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى
معنى واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات
بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل والرابع الترجيح بالعدم عند العدم وهو العكس ومعناه ان الوصف
اذا كان مطردا او منعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس واختلف
في صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشئ
فلا يصلح مرجحا لان الترجيح لا بد له من سبب والمختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذي جعل علة دليل على اختصاص الحكم به وكونه متعلقا به فصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستناده الى اضافة الرجحان
الى العدم المعدوم الذي ليس بشئ ونظيره عند المعارضة فانه اذا عارضه ترجيح من الانواع الثلثة كان ذلك مقدما
عليه ومثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان
ما قلنا ينعكس فما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن
قوله واذا تعارض ضربا ترجيح الخ اعلم ان هذا بيان التخلص عن تعارض وجوه الترجيح واصله ان كل محدث
موجود بصورته ومعناه ثم يقوم به صفات تعقب الوجود فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما يرجع راجع الى الذات
والثاني يوصف في الذات على مضاف الوجه الاول كان الرجحان في الذات احق من الرجحان في الحال لان الذات
اسبق وجودا من الحال زمانا ورتبة ولان الحال قائمة بالذات تابعة فلو اعتبرنا الحال على مخالفة الاول لكان التبع
مبطلا للاصل وذا لا يجوز وبيان هذا اتفاق اصحابنا في مسائل صنعة الغاصب بان احدث في المغصوب صنعة
متقومة وهي ما يزداد به قيمة العين به كما لو غصب طعاما وطبخه او شاة فذبحها وشواها انه ينقطع حق المالك عن
العين الى القيمة لانه ينقطع اصلا لان الوجود الحادث في المغصوب بصنعة الغاصب متقوم وهو حق الغاصب
والاصل متقوم حقا للمغصوب منه ولا يمكن التمييز بينهما ولا سبيل الى اثبات الشركة لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من
تملك احدهما بالاخر بالقيمة فقلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حقه في الصنعة قائم لانها موجودة من كل وجه لبقائها
على الوجه الذي حدث من غير تبعية وهو المراد بقوله لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه وحق المالك في العين ثابت من

دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى وذلك لان بالطبخ والشي يتبدل العين ويستهلكه من
وجه اما صورة فظاهر واما معنى فلانه كان صالحا لوجوه من الانتفاع والان لم يصلح الا لماكل الية فيثبت ان العين هالك من
وجه والمالكية من هذا الوجه تضاف الى صنعة الغاصب لانه بفعله فصار ضامنا بدلها فصار الحادث بفعل الغاصب
قائما من كل وجه وحق المغصوب منه قائم من وجه هالك من وجه فرجحنا الصنعة باعتبار انها في الوجود الحد لكونها
موجودة من كل وجه كذا في شرح التقويم وقال الشافعي صاحب الاصل احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم
بنفسها لكونها عرضا والاوصاف اتباع والجواب ان ما ذكر يرجع الى الحال فعلمه والرجحان بحسب الوجود
احق من الرجحان بحسب الحال قوله والترجيح بغلبة الاشباه الخ ان وجوه الترجيح الفاسدة اربعة الاول
الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح والثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد
الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين او من وجوه وهو صحيح
عند عامة اصحاب الشافعي ذكره في القواطع في ادب القاضي وهذا لان القياس لا يجعل حجة الا لافادته غلبة
الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة عند كثرة الاشباه كما يزداد عند كثرة الاصول وهذا باطل عندنا لان للاشباه اوصاف
تجعل عللا وكثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار ولا فرق بين اوصاف توجد في اصل او في اصول
فلو كانت من اصول شتى لم يوجب ترجيحا بخلاف كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته
وثباته على الحكم فاما ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة لان كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع
فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة ومثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه
لجواز دفع الزكاة لكل واحد منهما الى صاحبه وحل حليلة كل منهما لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين ووجوب القصاص
من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجري القصاص من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل الولد والده فالشبه بابن العم اولى
فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس اخر لا يجوز والثالث الترجيح بالعموم مثل ترجيح
اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة
مثلا والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لان المقصود من التعليل تعميم
حكم النص فكونه اعم كان اوفق للمقصود وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام
سواء عندنا وعند الخاص يقضي على العام فكيف صار العام احق من الخاص عندنا ولان التعدي غير مقصود من التعليل
عنده حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي الا يرى ان كثيرا
من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة وقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي ولو كان العموم معقولا
لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح والرابع من الترجيحات الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح
بعض اصحاب الشافعي الوصف الطعم في باب الربوا على الكيل والجنس بعلة ان الجنس شرط عندهم قالوا هي علة ذات وصف
واحد اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تاثيرا من ذات وصفين لعدم توقفها في اثبات الحكم على شيء اخر وكانت اولى

اعلم

صاحب

الوصف

ومنهم من قال التي هي اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبها بالاصل والصحيح انها سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول في البيانات فكذا العلة بل الاعتبار دهنه للتاثير لا للقلة والكثرة لعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في التراجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا تكاد تنضبط الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة لانها هي المبنية على المعاني الفقهية المتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه فلا يندرج فيها واقتصر في بيان الوجوه الفاسدة على الاربعة لانها هي المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف ببيان فسادها على فساد ما سواها من الوجوه الفاسدة فيقل الغاية لا في الاشتغال بتفاصيلها قوله واذا ثبت دفع العلل على ما ذكرنا من وجوه الدفع الانتقال على اربعة اوجه احدها الانتقال الى حكم اخر وعلة اخرى وهذه كلها صحيحة والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لا لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عند ناس من الناس من المحققين هذا ايضا مثال الاول اذا علل بوصف ممنوع كما في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم ذلك احتاج الى اثبات كونه مسلطا وكان حسنا لانه رام اثبات الحكم بما ذكر من العلة ولا يقدر على اثباته بتلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثبات تلك العلة حتى يقدر على اثبات الحكم قال شمس الائمة وعلى هذا اذا اشتغل باثبات الاصل الذي تفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف باثبات الاصل نحو ما اذا علل بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي فيقول خصمه قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فيقول خصمه خبر الواحد عندي ليس بحجة فيحتج بالكتاب على كون خبر الواحد حجة فانه يكون طريقا مستقيما ويكون هذا كله سعيا في اثبات ما رام اثباته في الابتداء ومثال الثاني قولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم عندي عقد الكتابة لا يمنع عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة كعتق ام الولد والمدبر فيقول وجب على هذه العلة ان لا يوجب هذا العقد نقصانا مانعا من الصرف الى الكفارة لان ما تمكن نقصانا فيه لا يحتمل الفسخ لان نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه فكان ثبوت الحرية من كل الوجوه لا يحتمل الفسخ فكذا لا يحتمل ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا ابلغ كان فيه فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة ومثال الثالث قولنا لما كان هذا العقد محتمل الفسخ وجب ان لا يتضمن ما يمنعه من الصرف الى الكفارة كالبيع والاجارة نعم لو قال الخصم انا لا ادعي ايضا انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكنه يتضمن معنى يمنعه من الصرف الى الكفارة وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى او كفايته المنفعة فقلنا لا يتضمن كالبيع والاجارة فان المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه من وجه لانعقاد سبب الزوال والمرهون لانه الخيار لزم البيع وبالاجارة فات المنافع عن ملكه ثم انهما لا يمنعان من الصرف الى الكفارة لانهما يحتملان الفسخ فكذا الكتابة وان كان موضع حق المولى كفايته المنفعة لانه صار احق بمنافعه ومكاسبه او كالزائل عن ملك المولى من وجه ولكن هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله واما الرابع فصحيح عند

منع علة الى علة اخرى لاثبات الاولى والثاني الانتقال من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى والثالث الانتقال

عند بعض اهل النظر لان ابراهيم عليه السلام حين حاج اللعين وهو نمرود بن كنعان وكان يدعي الالوهية بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى وهو قوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وهذا انتقال الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد ذكر الله تعالى ذلك منه على سبيل المدح له فثبت انه صحيح والصحيح ان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجلس المناظرة لم يعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا يرى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يمنع من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل المبتدأ كان اولى واما محاجة ابراهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المحبوسين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء او الاماتة في شيء الا بطريق التسبب والمجاز فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا الا بتاملون في حقائق المعاني خاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا الانتقال حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم والخصم يلبس يجوز له ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم وهذا لان حجج الشرع انوار وضم حجة الى حجة كضم سراج الى سراج وذلك لا يدل على ضعف احدهما او بطلان الاخر وهذا معنى قول الشيخ ومحاجة الخليل الخ واذا عرفت وجوه الانتقال فاعلم ان الانقطاع على اربعة اوجه اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة فان جحد مثل هذا يدل على العجز عن دفع علة المعلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا يحمله على المنع بعد التسليم الا العجز عن الدفع والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لا لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار مراده فكان عليه العجز ابدا عن اقامة الحجة على الحكم ثم هذا الانقطاع في حق المعلل دون السائل اليه اشير في الميزان فصل قوله جملة اي جميع ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام المشروعة كالحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام مثل الاسباب والعلل والشروط وقيد فخر الاسلام بقوله مما يقع في باب القياس في اصوله لان الاسباب والعلل لا تثبت بالقياس عنده وعند عامة المتاخرين على ما عرف قبل قوله واما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة فقوله خالصة نصب على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه ولا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وقال المراد من حق الله ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد كحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفراش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وانما تنسب الى الله تعالى تعظيما وذلك لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد يتعلق

ما يثبت به

يتعالى عن

صيانة مالهما فلهذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة او اهلها قوله كحد القذف حد
القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه
حدا اي زاجرا عند الجمهور دليل على ان فيه حق الله تعالى والاحكام تشهد بذلك ايضا الا ان حق الله تعالى غالب عندنا حتى لا يجري
فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة بكلمة
واحدة او بكلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي رح حق العبد فيه غالب فيجري العفو والارث
ولا يجري فيه التداخل واحتج بان سببه تناول عرضه وكذا المقصود منه دفع عار الزنا عنه وذلك حقه واذا
كان سببه الجناية على العبد ومنفعته يعود اليه علم انه حقه كالقصاص ولهذا اشترط خصومة العبد ولكنا نقول
هذا الحد يجب بالقذف بالزنا لانه لما قذف محصنا فقد الحق به تهمة الزنا فاوجب الحد عليه ليكون بوجوبه زاجرا
عن الاقدام عليه حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه عار لم يحد ولما وجب لتحقيق اثر الزنا وحرمة الزنا خالصة
لله تعالى كان الحد الواجب عليه خالصة له وجب ان يخلص على الظهار بوجه حرام يجب الكف عنه لله تعالى ايضا ولكن
هتك بهذه التهمة عرض المقذوف ولله تعالى عرضه حق وله حق ايضا فيثبت للعبد ضرب حق فالوجه الاول اوجب فيه
الحق لله تعالى خالصا والوجه الثاني اوجب الحق لله عز وجل وللعبد فقلنا معظم الحق لله تعالى بخلاف القصاص فان سببه
القتل الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق بالاستعباد وللعبد حق وحق العبد راجح فجعل الله تعالى
له ذلك قصاصا معظم الحق فيه له ولهذا لا يسقط حد القذف بعد جنايات كالكفر والكبائر ويتنصف بالرق وما هو
يجب للعبد لا يتنصف به ويستوفيه الامام وما هو حق العبد فاستيفاؤه اليه فكل ذلك من المسائل دليل على ان حق
الله تعالى فيه غالب كالقصاص القصاص مشتمل على الحقين بما ذكرنا الا ان حق العبد غالب بلا خلاف والدليل على ان
فيه حق الله تعالى انه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل حتى يقتل الجماعة بالواحد
واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا
الوجه فعلم ان فيه حق العبد ايضا قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولي ويجري فيه الارث
ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع قوله وهي انواع اي العبادات ثلثة انواع اصول ولواحق وزوائد
اي كل واحد من الايمان وفروعه انواع اصول ولواحق وزوائد اما في الايمان فالتصديق اصل محكم لا يحتمل السقوط
بعذر ما ولا يبقى مع التبديل بحال والاقرار باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق وهو فرع الاصل دليل التصديق
لان اللسان معبر عما في الضمير فانقلب الاقرار منضما الى التصديق ركنا من الايمان في احكام الدنيا والاخرة حتى لو صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا عند الله تعالى وايضا عند الفقهاء خلافا لبعض المتكلمين وقد يصير
الاقرار اصلا في احكام الدنيا حتى اذا اكره الكافر على الايمان صح ايمانه في احكام الدنيا بناء على وجود احد الركنين
وان كان قيام السيف على الراس امارة انه غير مصدق بقلبه لكن الاسلام يعلو ولا يعلى والزوائد في الايمان تكرار
الشهادتين مرة بعد اخرى كذا قيل والاصل في فروع الايمان الصلوة ولهذا لم تخل عنها شريعة وهي عماد الدين كما جاء

في الحديث الصلوة عماد الدين وهي تشتمل على الخدمة بظاهر البدن كالقيام والركوع والسجود وباطنه كالنية والخضوع و
لهذا شرعت شكرا لنعمة البدن ولكنها صارت قربة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار قربة
بلا واسطة فلهذا صارت من فروع الايمان ثم الزكوة التي تعلقت باحد ضربي النعمة وهو المال وان نعمة الدنيا ضربان نعمة
البدن ونعمة المال وهي دون الصلوة في المرتبة لان البدن اصل ونعمة المال فرع فالمال وقاية النفس ولان الصلوة
صارت قربة بواسطة القبلة التي هي جماد لا استحقاق لها في التوجه اليها بوجه حتى يسقط اليها عند خوف العدو
والسبع والصلوة على الدابة والزكوة صارت قربة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف اليه وعند
البعض هو مستحق الزكوة حقيقة فكانت دون الصلوة في الدرجة لان واسطتها اقوى فكان الخلوص في الاولى
ازيد منه في الثانية فكان معنى العبادة في الاولى اكمل لانها بالاخلاص صارت عبادة قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين ثم الصوم بعدها لانه شرع رياضة وقهرا للنفس ولا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون
الواسطتين الاوليين في المنزلة وتستحق لميلها الى الشهوات وهو صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقير فكانت
اقوى في كونها واسطة ولهذا صار من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله وعدو الباطن كما ان الجهاد قهر عدو الله و
عدو الظاهر واليه الاشارة في قوله عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وفي قوله عليه السلام افضل الجهاد ان تجاهد
نفسك وهواك ثم بعده الحج الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال مخصوصة في اوقات مخصوصة وامكنة
مخصوصة وهو عبادة هجرة عن الاوطان والخلان فكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه يهجر الاوطان ويجانب
الاهل والاولاد وينقطع عنه مواد الشهوات وتضعف نفسه ويقدر على قهرها بالصوم وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى
الصوم من هذا الوجه فكان دونه وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان و
اما الزوائد فهي سواها من نوافل العبادات وسننها وادابها لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض
زيادة عليها فلم تكن مقصودة قوله وعقوبات كاملة اي محضة لا يشوبها معنى اخر كالحدود مثل حد الزنا
وحد السرقة وحد الشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت
بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة وكان الجزاء المترتب عليها عقوبة كاملة قوله وعقوبات قاصرة كحرمان
الميراث بالقتل وسميها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر والجزاء يطلق على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى المثوبة
كما في قوله تعالى من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون فلقصور معنى العقوبة سميها اجزية اذ مطلق اسم العقوبة يقع على
الكامل منهما ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا يتصل بسببه الم بظاهر بدنه بخلاف الحدود وكذا لا يلحقه نقصان
في ماله بل يمنع ثبوت ملكه في تركة المقتول وكان عقوبة قاصرة الا يرى انه يثبت بالقتل الخطأ فلو لم تكن في الحرمان معنى
القصور وكان كاملا في العقوبة لما ثبت بمثل هذه الجناية كالقصاص لانه لا يليق بالحكمة ايجاب عقوبة كاملة بجناية قاصرة

ولكونه عقوبة لا يثبت في حق الصبي عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لانه يستدعي حظرا والحظر يثبت بالخطاب ولا خطاب
في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير ويثبت في حق الخاطئ اذا كان عاقلا بالغا لانه مخاطب اذ الخطأ
جائز المؤاخذة لانه لا يقع الا عن تقصير منه فكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فيجوز ان يتعلق به الجزاء
القاصر كما تعلقت به الكفارة ثم قيل المراد بالجمع في قوله عقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا
المثال ولهذا قال شمس الائمة رحمه الله عقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل
ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة لهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا يحمل على الواحد
ولا يثبت الحرمان في حق القائد والسائق وحافر البئر وواضع الحجر والشاهد اذا رجع عن شهادته بان
شهد ان اخي فلانا قتل فلان بن فلان عمدا وقضى القاضي ثم رجع عن شهادته بعد القصاص لان الجزاء على
مباشرة القتل المحظور لقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل رتب الحكم على القتل والموجود من هؤلاء التسبيب لا مباشرة
القتل اذ المباشرة ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف كما لو جرحه فمات والتسبيب ان يتصل اثر فعله
لغيره لا حقيقة فعله والتلف يحصل باثر فعله قوله وحقوق دائرة اي دائرة بين العبادة والعقوبة وهي
الكفارات ففيها معنى العبادة لانها لا تؤدى الا بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام
وتجب بطريق الفتوى ويفوض الى من عليه بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف
اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة وتستوفى عنه بطريق الجبر وكان في ادائها معنى العبادة وفيها
معنى العقوبة لانها لا تجب الا جزاء والعقوبة هي التي تجب جزاء للفعل المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سميت
كفارات لانها ستارات للذنوب وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ
والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت
مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب ولا يثبت بالشك
ما خلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسي وتسقط في كل موضع تمكنت
فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين بخلافه
لا تجب الكفارة بالاجماع عرفنا انها تلحق بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة من حيث انها تؤدى بما
هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والايفاء لو كانت جهة العقوبة غالبة ينبغي ان يسقط بالشبهة كما لو افطر بجماع
اهله او بطعام مملوك له لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم يثبت الاباحة في هذه الحالة يثبت
شبهة الاباحة فيوجب السقوط كما لو وطئ الجارية التي هي اخته من الرضاع حيث يسقط الحد لان الوطئ وان كان حراما
فقيام الملك الذي [illegible] هو مبيح يورث شبهة الاباحة لانا نقول هذا في غير مسئلتنا لان المعتبر هي الشبهة التي تورث جهة اباحة

وعن من

فيما هو محل الجناية وملك الطعام والنكاح لا يورث اباحة الافطار في رمضان بوجه كمن قتل عبده بسيف مملوك له او شرب
خمرا مملوكا له حيث لا يصير ذلك شبهة بخلاف وطئ الجارية التي هي اخته من الرضاع لان محل الجناية منافع البضع وملكه
ثابت في البضع فيصلح شبهة مسقطة للحد قوله عبادة فيها معنى المؤونة المؤونة الثقل فعولة من مانت القوم امونهم اذا احتملت مؤونتهم
اي ثقلهم كذا في الصحاح صدقة الفطر مشتملة على معنى العبادة والمؤونة لان تسميتها في الشرع صدقة وكونها طهرة للصائم
واعتبار صفة الغنى فيمن تجب عليه كما في الزكوة واشتراط النية في ادائها وعدم صحة ادائها من غير المالك حتى ادى المكاتب
صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله وتعلق وجوبها الى الوقت ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات يدل
على كونها عبادة ووجوبها على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيها سببا يدلان على ان فيها معنى المؤونة كالنفقة
والى معنى المؤونة اشار عليه السلام في قوله ادوا عمن تمونون ولكن لما لم يكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط
في سائر العبادات الخالصة حتى وجبت على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما عند ابي حنيفة وابي يوسف كنفقة ذوي
الارحام وعند محمد وزفر لا تجب عليهما في مالهما لان معنى العبادة فيها راجح فلا تجب عليهما لسقوط الخطاب عنهما
وهو القياس وفي المبسوط ابو حنيفة وابو يوسف قالا فيها معنى العبادة والمؤونة فباعتبار معنى الصدقة لم تجب مع
الفقر كالزكوة وباعتبار معنى المؤونة صح الايجاب عليهما كالعشر وان كان فيها معنى الصدقة اليه اشير في الاسرار وكلام
محمد وزفر اوضح قوله ومؤونة فيها معنى العبادة كالعشر سبب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار
تعلقه بالارض هو مؤونة على ما سنبين وباعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج كتعلق الزكوة او باعتبار ان مصرفه الفقراء
كالزكوة يتحقق فيه معنى العبادة واخذ شبها بالزكوة الا ان الارض هو الاصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط تابع فكان
معنى المؤونة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا لا يبتدأ على الكافر لانه ليس من اهل العبادة وجاز بقاؤه على الكافر
عند محمد لانه لما تردد بين المؤونة والعبادة ثم يجب عليه في الابتداء بالشك ولم يسقط بالشك وعند ابي حنيفة لا يجوز بقاؤه
عليه لانه لا يمكن ابقاء معنى العبادة اذ معنى العبادة في صرفه الى مصارف الزكوة والكافر ليس من اهله وعند ابي يوسف
لو ملك الذمي ارضا عشرية يجب تضعيفه لان ما كان ماخوذا من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات
بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر قوله ومؤونة فيها معنى العقوبة كالخراج مؤونة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى
الحين الموعود وسبب بقائه الارض لان القوت يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك مؤونة عبيدهم
ودوابهم وعمارة الارض بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن دار الاسلام ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم
ليتمكنوا من اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون معنى عن حرم الاسلام كما قال عليه السلام يوم بدر انكم تنصرون
بضعفائكم فكان العشر اليهم صرفا الى الارض والانفاق عليها معنى فهذا معنى المؤونة فيهما ثم في الخراج معنى العقوبة اهانة للكافر

قوله

الخراج

لانه يتعلق بالارض بصفة التمكن من الزراعة فالزراعة والاشتغال بها عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو سبب الذل شرعًا
والاذلال علىه حين راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب
البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم فكان الخراج باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة الا ان الارض
اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيه اصلا ولهذا سمى مؤنة فيها معنى العقوبة ولا ابتداء على المسلم باعتبار معنى
العقوبة وجاز بقاؤه عليه لانه لما تردد بين العقوبة والعبادة لم يمكن ايجابه على المسلم ابتداء بسبب معنى المؤنة لمعارضة
معنى العقوبة ولا يسقط بعد الوجوب ايضا عليه اذا اسلم بالشك ولان الاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه بل ينافيها من
حيث ان الاسلام سبب العز والكرامة فلا يصلح سببا للذل ولا ينافيها من حيث انه شرع على المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود
والقصاص واذا كان كذلك لا يبتدأ على المسلم عملا بالوجه الاول وجاز بقاؤه عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء فاما
الكفر فينافي العبادة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر عليه ابتداء وبقاء قوله وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم والمعادن
اى حق ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة او
بغيرها كالصلوة والحظر الزكوة فان الخمس ثبت للامام بحكم انه مالك الاشيا الاحق لاحد في الغنائم بناء على ان الجهاد
حق لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله كما حال بقوله الانفال لله والرسول ثم اوجب اربعة اخماسه للغانمين
منه عليهم من غير ان يستوجبها بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق عليه شيئا لكنه اثبتها للغانمين جزاء معجلا فضلا ورحمة
فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بل هو حق استبقاه لنفسه من خالص حقه وامر بصرفه الى من سماهم في كتابه
ولهذا يتولى السلطان اخذه وقسمته لانه نائب الشرع في اقامة حقوقه ويجوز صرف الخمس الى الذين استحقوا الاربعة الاخماس
عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات فانها لا ترد الى ملاكها بعد الاخذ منهم ويحل لبني هاشم لانه لما لم يجب على العبد اداؤه
طاعة لم يصر من الاوساخ بخلاف الصدقات فانها تصير من الاوساخ باعتبار اداء العبد طاعة فلم تحل لهم لفضلهم وشرفهم
قوله وحقوق العباد اى الحقوق الخالصة لهم نحو بدل المتلف والمغصوب وغيرهما كالدية وملك المبيع
والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها قوله وهذه الحقوق تنقسم اى هذه الحقوق كلها سواء
كانت حقا لله تعالى او للعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء
ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في احكام الدنيا ولهذا الحكم بالايمان من اكره على الاسلام وان عدم منه التصديق
ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اى سبب التصديق والاقرار منهما ثبت الايمان في حق الولد الصغير
على انه خلف عن التصديق والاقرار منه لعجزه عن ذلك وقصور عقله ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية احد الابوين
في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم
رجل من المسلمين في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن الخلف بل كل ذلك

خلفا عن اداء البعض لكن البعض يثبت على البعض قوله وكذلك الطهارة بالماء اى وكما ان في الايمان التصديق
والاقرار اصل والباقي خلف عنه فكذلك في شروط الصلوة الطهارة بالماء او الاغتسال اصل والتيمم خلف عنها بلا خلاف
ولكن هذا الخلف عندنا مطلق بمعنى ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت اباحة الصلوة بناء على ارتفاعه
وحصول الطهارة كما في الماء وعند الشافعي هو خلف ضروري اى يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة و
اسقاط الفرض عن الذمة فيكون التيمم خلفا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة
حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد لانه ثبت بالضرورة فيتقدر بقدرها وباعتبار كل فرض تتجدد ضرورة اخرى و
باعتباره لم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت لعدم الضرورة كما في المستحاضة ولم يجز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك على
نفسه لان الضرورة انما تتحقق اذا خاف الهلاك على نفسه ولم يجز التحري في الاناءين احدهما طاهر والآخر نجس ولم يجوز
التيمم وشرط طلب الماء لان الضرورة قبل الطلب لا يتحقق وعندنا لما كان التيمم مطلقا عند العجز عن الاصل والخلف
يؤدي حكم الاصل فيثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالاصل ما بقي العجز بالتعارض لانهما لما تعارضا تساقطا
فصار كان لم يكونا والاصل فيه قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء لكن الخلافة بين الماء
والتراب عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم ويبتني عليه التيمم ~~صلوة على صلوة~~
صاحب الخلف وليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلوته على صلوة صاحب الخلف كما لا يبني بركوع وسجود
صلوته على المومي وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في حق
كل واحد منهما بكماله فيجوز اقتداء احدهما بالآخر كالماسح مع الغاسل قوله والخلافة لا تثبت الا بالنص
او دلالته يعني ان الخلف يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالرأي بل يثبت بالنص ودلالته واشارته واقتضائه
فكذا الخلف وانما اراد به انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي قوله وشرطه عدم الاصل اي شرط كونه خلفا عن
الاصل عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم عنه الى الخلف فاما اذا
لم يحتمل الاصل الوجود فلم ينعقد السبب موجبا للاصل لم يكن موجبا للخلف حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن
موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم وكذا يمين الغموس لما لم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم ينعقد
موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة واليمين على مس السماء وتحوه لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف
وهو الكفارة وهذا معنى قول الشيخ ونظير هذا في يمين الغموس والحلف على مس السماء وكذلك سائر الابدال لم يشرع
الا عند احتمال وجود الاصل فان الطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل وهو العدة بالاقراء لم يكن موجبا
للخلف وكذلك من اسلم في آخر الوقت وقد بقي مقدار ما لا يمكنه اداء الصلوة فانه يجب القضاء خلفا عن الاداء
لاحتمال القدرة على الاداء بامتداد الوقت وقد مر بيانه قوله فاما القسم الثاني فاعلم ان القسم
المذكور في اول الفصل والدليل على الحصر ان ما يتعلق به الاحكام لا يخلو اما ان يكون مؤثرا في اثبات الحكم او لا فالاول
هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده او لا والاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم او لا والاول

ولهذا جوزنا جميع الصلوات بتيمم واحد ولم يجوز التحري بالاناءين لانه يثبت بالعجز

مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين وعند محمد وزفر لا يجوز لان المتيمم يجب ~~للمصاحب الفرض ان~~ يبني صلوته على صلوة صاحب الخلف

هو العلامة والثالث السبب كذا قيل والاوجه ان دليل الحصر الاستقرا لا غير قوله الاول السبب لغة الطريق
الموصل الى الشي قال تع كل من سببا اي طريقا موصلا اليه وسمي الباب والحبل سببا لانه موصل الى البيت والماء وفي
الشرع عبارة عما يكون طريقا موصلا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود احترز بقوله عن العلامة وبقوله طريقا م
من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وهو اقسام اي السبب اقسام سبب حقيقي وهو ما لا يعقل
فيه معاني العلل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بواسطة م بين خلو عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه اي بين السبب
والحكم علة لا يضاف الى السبب مثل دلالة انسان سارق على مال انسان آخر ليسرقه او على نفس ليقتلها فيفعل المدلول
م يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى
السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلا يمكن اضافته الى السبب بخلاف دلالة المحرم على الصيد
فانه يوجب الضمان عليه مع انها سبب محض لان الدلالة في ازالة الامن عن الصيد مباشرة لا تسبيب فانه آمن
بعده وتواريه عن اعين الناس وقد ازال ذلك بالدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة حيث يضمن
لانه خان بترك ما التزمه من الحفظ قوله فان اضيفت العلة الخ اذا اضيفت العلة الى السبب يصير لذلك السبب
حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك مثل سوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لما يتلف بوطء الدابة من المال
والنفس حالة القود والسوق لا علة لانه غير موضوع للاتلاف وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى
العلة لان السوق والقود يحمل الدابة على الذهاب كرها ولهذا كان مشيها على موافقة طبع السائق والقائد فيضاف
فعلها الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة
والقصاص على السايق فكان هذا سببا له معنى العلة هذا هو القسم الثاني من السبب والقسم الثالث السبب
المجازي كاليمين والتعليق قوله والتعليق اعلم ان قولك انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار
يسميان سببا للطلاق والعتاق مجازا لان هذا في الحال عقد اليمين وهو مانع عن شرط الحنث لانه يمنع
بالتعليق نفسه عما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده وكذلك النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا لوجود المنذور
المنذور مجازا لانه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو تحقق الشرط وكذا اليمين بالله تعالى يسمى سببا
للكفارة مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم والغرض الاصلي من اليمين البر سواء كانت
بالله او بغيره فلا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا الى الجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث
لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ياتي الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا له ثبوته وطريقا
في الحال لكون اليمين والمعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع يسمى سببا مجازا باعتبار ما يؤول
اليه كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم فان المراد به البيض وهذا
عندنا والشافعي جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث و المعلق
هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تاخير الحكم ولكن فيه معنى العلة

وبعد السطر م

بالله

والبر م

باعتبار

باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط لا غير واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمراة الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا محلين لهما فلا يصح كونه
علة صفة صحيحة من حيث الحكم خلافا لزفر وتبيين ذلك الخلاف في مسالة التنجيز هل يبطل التعليق وهي ما اذا قال
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم طلقها ثلاثا والتنجيز تفعيل من نجز اي نفذ واصله التعجيل كذا في الطلبة
فعند زفر لا يبطل التعليق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني ودخلت الدار تطلق وذلك لانه ليس للمعلق
شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل يتحقق فيه كالسبب الحقيقي والتعليق حاصل بين المعلق ومحل الحكم
فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان
الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في
الحال مليء ومحلها ذمة الحالف فيبقى بقائها ولا يبطل بالتنجيز ولذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم
المحلية في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ووجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق
بمنزلة العتق واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء
لا محالة ليتحقق معنى الحمل والمنع اي لزوم الجزاء حاملا على البر ومانعا عن فواته واذا صار البر مضمونا
بالجزاء صار ما ضمن به البر وهو الطلاق والعتاق في الحال شبهة الثبوت يعني قبل فوات البر ليكون اليمين
مخيفا كالمغصوب مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة
حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لم يصح
مثل هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب لانه ابراء عن الثبوت وابراء قبل الوجوب واذا كان كذلك
لم يبق الشبهة الا في محله اذ لا بد لشبهة السبب من محل تبقى فيه كحقيقة السبب لان شبهة
الشيء لا تثبت الا فيما تثبت حقيقة لان الشبهة دالة الدليل مع تخلف المدلول وقطب لا بد له
دليل على ثبوت شيء من الاحكام الا في محله الا يرى ان شبهة النكاح لا تثبت في حق الرجال ولا في حق
المحارم عندهما ولا شبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع لا تثبت
فيهما وبتنجيز الثلاث فلما فات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق ضرورة لان التعليق يثبت
بصفة ومن ان تكون للمعلق شبهة شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة لم يبق
التعليق لان الشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة الا يرى انه يبطل ببطلان
محل الشرط فان جعل الدار بستانا فيبطل ببطلان محل الجزاء ايضا وانما شرط بقاء الملك لبقاء
التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحليته ببقاء الملك لبقاء فيفتقر الى
بقاء الحل لا بقاء الملك اليه اشير في الطريقة البرغرية وبه المعنى قول الشارح لان قوله ان وحاصله
الى قوله فات المحل بطل قوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى آخره جواب عما قال زفر

في ملكه ليسا محللين للطلاق والعتاق

لابد للعلة في المحل وعندنا لانا نقول الخاص يعني المعلق الذي م

بالشرط م

العين م

النكاح م

الي

ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الثلاث في الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك فانه يصح التعليق ابتداء بدون
المحل فلأن يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء اجاب عن ذلك وقال بخلاف تعليق الطلاق بالملك
حيث يصح وان عدم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العلل لان تلك الطلاق انما
تستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبهة العلة وتعلق الحكم بحقيقة العلة لا يبطل
كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة
ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا لما له الشبهة
اي ما نعالها من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط وهذا معنى قول
الشيخ لان الشبهة السابقة عليه والضمير في عليه راجع الى الشرط وتوضيحه ان شبهة التعليق في الحال يقتضي الحكم
في الحال وكونه معلقا بما هو علة الملك يمنع اقتضائه لانه يقتضي بطلانه فصار معارضا فتساقطا فلا
يحتاج الى المحل وقيل انما اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تاكيدا لكون البر مضمونا بالجزاء وذلك لان ضمان
البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتجنا الى تاكيد يلتحق بالمتيقن به فجعل
كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التيقن لتيقن بوجود الجزاء حال
وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة فلا يحتاج
الى تاكيد يلتحق بالمتيقن به قوله والايجاب المضاف سبب للحال وهو من اقسام العلل لان الايجاب
المضاف ينعقد سببا في الحال ولكن حكمه يتاخر الى وقت المضاف اليه لان الاضافة اذا لا مانع من انعقاد الايجاب
سببا فيما تقدم بعد صدوره من اهله التعليق الذي هو حائل بين الايجاب وبين محله ولم يوجد ذلك في الايجاب
المضاف الا يرى ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا تخرج شهود الشهر من ان يكون
سببا حتى لو صام في السفر صح الاداء معه كما يصح عن المقيم ولذا لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم يوم الجمعة
فتصدق به قبله صح عن المنذور لانعقاد السبب وهذا هو القسم الرابع من السبب قوله والثاني العلة
اللغة عارض يتغير به وصف المحل لحلوله لا عن اختيار ومنه سمي المرض علة وقيل هو ماخوذ من العلل وهو الشربة
بعد الشربة وسمي الموجب للحكم علة في الشرع لان الحكم يتكرر بتكرره وفي الشرع ما ذكره في المتن واحترز بقوله يضاف
اليه وجوب الحكم اي ثبوته عن الشروط وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة اعلم ان العلة الشرعية
الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان تكون علة اسما بان في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها بلا واسطة
وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها
من غير تراخ فاذا اجتمعت هذه الاوجه كانت علة حقيقية فاذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او
حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ ثم انها تنقسم بحسب تكامل هذه الاوصاف وعدم التكامل الى سبعة
اقسام قسمة عقلية الاول علة اسما وحكما ومعنى كالبيع المطلق للملك فانه موضوع للملك والملك مضاف اليه

لا بواسطة ومعنى لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عقيبه من غير تراخ عنه ومثل النكاح للحل والقتل
للقصاص والاعتاق لزوال الرق والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط كما في تعليق الطلاق والعتاق
بالشرط واليمين قبل الحنث فانها علة اسما لان الحكم وهو الكفارة يضاف اليها فيقال كفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت به
في الحال فلم يكن علة حكما وهي غير مؤثرة في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى والثالث علة
اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار والبيع الموقوف اما اسما فاذا البيع لغة وشرعا وضع لحكمه ومعنى لانه مؤثر في الحكم في الجملة
لا حكما لان الحكم وهو الملك يتراخى لمانع ولذا اذا زال المانع يثبت الحكم من حين الايجاب ولذا ملك المبيع بولده الذي
حدث قبل زوال المانع بعد الايجاب وكذا الايجاب المضاف الى وقت كما لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا علة اسما ومعنى
ولذا لو تصدق به اليوم جاز عن المنذور لا حكما لانه لم يلزمه التصدق في الحال وكذا نصاب الزكوة في اول الحول علة اسما لانه
وضع له ومعنى لانه هو المؤثر في ايجاب الزكوة اذ الغنا يوجب المواساة لا حكما لان الزكوة لا تجب الا بعد الحول الا ان للنصاب
شبها بالاسباب لان ما تراخى حكمه الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء الذي اقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنماء لاشتماله على الفصول
الاربع على ما عرف اخذ النصاب شبها بالاسباب لانه لو كان متى اضيف الى ما هو علة حقيقة كان الاول سببا حقيقيا فلما تراخى
الى ما هو شبيه بالعلل كان النصاب شبيها بالاسباب وانما قلنا ان النماء شبيه بالعلل لان النصاب لا يكون علة الا بصفة النماء
الا ان النماء صفة لا يستقل بنفسه وما تراخى الحكم الى وصف لا يستقل بنفسه وهو النماء اشبه النصاب العلل لان السبب الحقيقي
ما يكون الحكم متى اضيف الى ما يستقل بنفسه ثم شبه كون النصاب علة غالب على شبه كونه سببا لان النصاب اصل والنماء
وصف والاصل يترجح على الوصف وكذا عقد الاجارة علة للملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى
لانه هو المؤثر في اثبات الحكم ولذا صح تعجيل الاجرة لوجود العلة لا حكما لان المنافع معدومة ولم يثبت
الملك فيهما في الحال ولم يثبت الملك في الاجرة في الحال ايضا لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فيثبت
انه ليس بعلة حكما التراخيه الى زمان وجود المنفعة ولكنه شبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة يعني
ان هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التي هي محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف
الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء واذا تحقق معنى الاضافة في الحال يثبت فيه
شبهة السبب بقدره لان اضافة الانعقاد الى الزمان سيوجد يوجب عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب
مفض الى الحكم عند وجود المنفعة كان له شبها بالاسباب من هذا الوجه والرابع علة في حيز الاسباب لها شبه
بالاسباب كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة من حيث
انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن حيث انه كان العتق من علته وهي الملك مضافا اليه كان
علة شبه الاسباب وكذا مرض الموت علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث

الجزاء

اذا مات ولكنه شبيه بالاسباب من حيث ان الحكم يثبت به اذا اتصل به الموت لان العلة الحاجر عن حرص مثبت لا نفس المرض
ففي هذا الوجه ولو ان الحكم يتراخى الى اخره وهو اتصال الموت كحكم الركن يتراخى الى التمام اشبه بالاسباب لكن المرض اشبه
بالعلل من النصاب لان الوصف الذي يتراخى الحكم اليه وهو الموت حادث بالمرض فان بترادف الالام التي تحدث بالمرض
يفضي الى الموت بخلاف النصاب فان وصف النما لا يحدث به ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لا يثبت الحجر با[illegible]
حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلمه يصير ملكا للموهوب له في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت يثبت
العلة والوصف المرض بكونه مبتليا اول وجوده فيصير كانه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا البراء منه
كان بتبرع نافذا لان العلة لم يتم بوصفها وكذلك التزكية تعديل الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله علة العلة للحكم بالرجم فيما
اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون
بان قالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية عنده ولكن من حيث ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة فضمن الشهود
عند الرجوع وعندهما لا ضمان عليهم لانهم اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا
هو محصن والضمان يضاف الى سبب هو تعدي لا الى ما هو حسن وخير وكذا كل ما هو علة فانه علة يشبه الاسباب
وذلك لان العلة لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية فكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب
الحكم بوصف هو قايم بالعلة فكان الحكم هناك يضاف الى العلة دون الوصف كذلك هنا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث
ان العلة الاخيرة بحكمها يضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب فهذا هو
السبب في معنى العلة بعينه واورد الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم العلل باعتبار الشبهين
والخامس وصف له شبهة العلل كاحد وصفي العلة فان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما كان لكل
واحد منهما شبهة العلل لتاثير كل واحد منهما في الحكم فان تقدم احدهما كان احدهما لم يكن سببا خلافا للقاضي ابي زيد وشمس الائمة
فانه عندهما سبب اذا تقدم لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان المبدأ معتبرا لتمام العلة وكان كالطريق الى المقصود عند عدم
وذلك العدم لا يكون مضافا اليه فيكون سببا محضا ولكن فخر الاسلام اذا لا زم لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت
الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم وهو احد اركان العلة فلم يكن سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني فكان له شبهة
العلل فتابعه المصنف واورده في بيان اقسام العلة وهذا القسم هو الذي سماه فخر الاسلام علة معنى لا حكما ولا اسما ولذا
جعلنا الجنس او القدر محرما للنسيئة حتى لو اسلم قوهيا في قوهي او شعيرا في حنطة لا يجوز لان ربوا النسية شبهة الفضل
فان للنقد مزية على النسية عرفا فيثبت بشبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل فيجوز
ان يثبت بالوصف الذي له شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين وانما علة معلومة فلا يثبت الا بما هو دونها
في الدرجة والاصل فيه نهي النبي عليه السلام عن الربوا والريبة والسادس علة معنى وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة اما حكما فلوجود

الحكم عنده ومع ذلك لا يوجد به لا اسما لان الحكم يضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما كما ذكرنا والسابع علة اسما
وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة وللحدث اما حكما فلان قصر الصلوة يثبت بمجاوزة بيوت المصر واما اسما فلان الرخص
تنسب الى السفر شرعا يقال رخصة السفر القصر والافطار ولكن ليس بعلة معنى لان المعنى المؤثر في هذه الرخصة المشقة
الا ان الشرع اقام السفر مقام المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيها فلا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقامه
الشرع مقامها لانه لا يخلو عن مشقة ما وكذا النوم في كونه حدثا علة اسما وحكما لا معنى اذ المعنى المؤثر خروج النجس من البدن
عندنا او من احد السبيلين عند غيرنا وذلك غير موجود في النوم بصفة مخصوصة وهو ان يكون مضطجعا او متكيا او مستندا
سبب لاسترخاء المفاصل الذي هو سبب لخروج شيء نجس فاقامه الشرع مقامه تيسيرا وكان علة اسما لاضافة
الحدث اليه وحكما للبونة عنده لا معنى لما ذكرنا فو[illegible] وليس من صفة العلل الحقيقية الخ لا خلاف في ان العلل عقلية
كانت او شرعية تتقدم على حكمها ذاتا ولا خلاف بين اهل السنة ان العلل العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع
مع حركة الخاتم وكان الاستطاعة تقارن الفعل والا لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد ولكن
الخلاف في جواز تقدم العلل الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى انها مثل العلل العقلية واليه اشار
الشيخ بقوله بل الواجب اقترانهما معا الخ فقال بعض مشايخنا مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره يجوز تراخي الحكم
عن العلة الشرعية ووجه قول البعض ان العلة لم توجد بتمامها لا يتصور ان تكون موجبة حكمها لان العدم لا يوثر في شيء واذا
كان كذلك يثبت الحكم عقيبها ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فلزم القول بمقارنتها الفعل لئلا يلزم
المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فهي موصوفة بالبقاء لانها في حكم الجواهر والاعيان الا يرى ان
فسخ العقود الشرعية جائز بعد زمنه ولو لم يكن لها بقاء لما تصور فسخها بعد مضي ووجه القول المختار انه قد ثبت بالدليل
مقارنة العلل العقلية معلولها ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فوجب ان يكون العلل الشرعية كذلك ايضا لان الاصل
اتفاق الشرع والعقل على ان علل الشرع اعراض حقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة
بالبقاء غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية حقيقة فلو بقي لبقي حكمها لحاجة الناس
ولا حاجة لهم الى ابقائها لان الحكم يبقى بلا سبب وهؤلاء يقولون ان الفسخ يرد على الحكم فيبطل الحكم لا على العقد ولئن سلمنا
انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فذلك يكون ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد
لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة اليه اشار صدر الاسلام في اصوله
فهذه وقد يقام السبب الداعي الخ وقد يقام السبب الداعي مقام المدعو والدليل مقام المدلول لدفع الضرورة او
العجز عن الوقوف على حقيقة العلة اما الاول فمثل السفر والمرض في اقامتهما مقام المشقة والنوم اقيم مقام الحدث والمس عن
شهوة والنكاح مقام الوطي في حرمة المصاهرة واما الثاني فمثل الخبر عن المحبة اقيم مقامها في قوله لامرأته ان كنت تحبيني فانت
طالق والطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق ومثل حدوث الملك اقيم مقام شغل الرحم في وجوب
الاستبراء ففي هذه المواضع دفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة فوقع الحرج اي الضيق والمشقة او الاحتياط
دفع

كما في تحريم الدواعي في الحرمات فان الزنا حرام صونا للفراش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس
والقبلة والنظر مقامه كيلا يقع فيه وكذلك في الظهار حرم الدواعي كيلا يقع في الجماع وكذا في العبادات فان الجماع في حالتي
الاعتكاف والاحرام حرام ثم اخذت الدواعي حكمه للاحتياط وقيل في العبادات مما اقيم الشي مقام غيره للاحتياط كالصلوة
بالجماعة اقيمت مقام الاسلام حتى وجب الحكم بالاسلام وان لم يعرف منه تصديق واقرار وكالسعي الى الجمعة في نقض الظهر للاحتياط
وهذا كله معنى قول الشيخ اما لدفع الضرورة او العجز او للاحتياط او لدفع الحرج والفرق بين الضرورة ودفع الحرج
ان الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة والفرق بين السبب والدليل
ان السبب مؤثر في حصول المسبب ومفض اليه بخلاف الدليل فانه لا يكون كذلك كالصفة كما في الخبر عن المحبة فانه دليل
لا سبب لانه لا يكون مفضيا الى حقيقة المحبة اما السفر والمرض مفضيان الى المشقة قوله والثالث الشرط اي
القسم الثالث من اقسام القسم الثاني الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنه الشروط للصكوك ومنه اشراط الساعة
اي علاماتها اللازمة لكون الساعة اتية لا محالة وفي الشرع هو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي الثبوت
اي يتوقف عليه وجود الشي ويوجد عنده ولا يثبت به ثم ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء خمسة اقسام الاول
شرط محض كدخول الدار في قوله لامرأته انت طالق ان دخلت الدار فانه شرط بالتعليق لان وجود العلة اي يتوقف
وجود العلة على وجود الشرط كما بينا ان وجود الشرط بهذه الصفة التي قلنا يوجد في كل تعليق بحرف من حروف الشرط كان واذا
اذا وحتى ونحوها ثم الشرط كما هو خالص فيما هو قابل للتعليق كالطلاق ونحوه فكذلك داخل في العبادات والمعاملات
فان وجوب العبادات متعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم حتى من اسلم في دار الحرب لم يلزمه من العبادات
قبل العلم فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات ينعدم لعدم شرطها من النية
والطهارة للصلوة والثاني شرط هو في حكم العلل كشق الزق وحفر البير وذلك ان كل شرط لا يعارضه علة تصلح ذلك الشرط
ان يقوم مقام العلة ويضاف الحكم اليه ومتى عارضه علة لم يصلح ان يقوم مقام العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وهذا لان
الشرط ما تعلق به الوجود دون الثبوت اشبه العلل والعلل وان كانت اصولا في اثبات الاحكام لكنها لم تكن عللا بذواتها
بل هي امارات في الحقيقة فصح ان تلحقها الشروط لانها علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها علل بذواتها فلم يصح
ان تلحقها الشروط واعتبار العلة عند صلاحها للاضافة للحكم دون الشرط وعند عدم صلاحها اعتبار خلافة الشرط اصل
كثير لعلمائنا حتى قالوا ان من شق زق الغير حتى سال ما فيه يضمن الشاق لان علة الهلاك السيلان وهو غير صالح للاضافة
الحكم لانه امر طبيعي لا تعدي فيه والشق شرط للسيلان لان الزق كان مانعا منه فبالشق ازال المانع فيضاف الضمان
اليه لانه صالح للاضافة اذ هو تعد في حق الغير وكذا من حفر بيرا في الطريق حتى وقع فيه شي وهلك يضمن الحافر لان علة الهلاك
الثقل وهو امر طبيعي لا تعدي فيه اذ هو مخلوق الله تعالى والمشي سبب محض لا تعدي فيه ايضا والحفر ازالة للمانع فيكون شرطا
فيضاف التلف اليه اذ هو موصوف بالتعدي حتى ان من حفر بيرا في ارض نفسه لا يضمن الحافر اذ هو غير موصوف بالتعدي
والمشي موصوف به فعلم ان خلافة الشرط عند عدم صلاحية العلة والسبب لاضافة الحكم والثالث شرط له حكم الاسباب

اقيم مقام الجمعة ح
يقوم ح
تحلقها ح
تلحقها خ

عليه ح

اي شرط يعترض فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه وذلك الفعل غير منسوب الى الشرط والشرط سابق عليه مثل حل
قيد عبد الغير حتى ابق فانه لا يضمن الحال قيمة العبد لمالكه بالاتفاق اذا كان العبد عاقلا ولو كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد كما
في فتح باب القفص عنده وذلك لان الحل شرط فانه ازالة المانع من الاباق كالحفر وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة
التلف وهو فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافته الى الشرط واحترز بقوله فعل فاعل مختار عن الفعل
الطبيعي كسيلان المايع وبانه غير منسوب الى الشرط عما كان فعل فاعل مختار منسوب الى الشرط كفتح باب القفص
على قول محمد فان فعل الطيران وان كان عن اختيار الا انه منسوب الى الفتح عنده كسير الدابة منسوب الى السايق
وبقوله سابق عليه عن تعليق الطلاق بدخول الدار مثلا فانه فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط ولكن وجود الشرط
متاخر عن صورة العلة فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية بخلاف حل القيد فانه مقدم على الاباق فمن هذا
الوجه نزل منزلة الاسباب لان السبب يتقدم والشرط المحض يتاخر ولا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في
النكاح فانه مقدم على العلة وهو الايجاب والقبول صورة ومع ذلك لا انا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة
لكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا فيه شبها بالسبب من حيث انه تقدم وجوده لا انه يخرج عن معنى الافضاء
الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي ثم حل القيد وان شابه الاسباب لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي
فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة
هو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه وكان التلف
مضافا الى العلة لا الى ما يسبق من الشرط ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض
فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال كما اذا استخدمه
فخدم وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فندت الدابة في فور
ذلك لا يضمن الفاتح شيئا لان هذا شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه
فلم يجعل التلف مضافا اليه وعند محمد والشافعي يضمن الفاتح اذا طار او ندت على الفور لان الدابة او الطير لا يصبر
عن الخروج وطبع الطير ان عادة والعادة اذا كانت صادرة طبيعية لا يمكن الاحتراز عنها فاذا اخرج على الفور
والتعمل عادته بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار
الطير او الدابة لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت بخلاف لانه اختيار
فاسد قال القاضي ابو زيد في بيان هذه المسألة ما ذكرناه قياس وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فقد الحق
العادة وان كانت عن اختيار بالطبيع صيانة لاموال الناس والاختيار مما لا يعقل له حكما فانه خيار لا حكم له
والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق
والدخول في الدار الاول شرط اسما اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود
والوجود يضاف الى اخرهما ولذا لو ابانها فدخلت احدى الدارين ثم نكحها فدخلت الاخرى فطلق عندنا خلافا لزفر

كذا

لان الملك انما يشترط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولهذا لو دخلتها في غير الملك انحلت اليمين و
لم يوجد عند وجود الشرط الاول جزاء لافتقاره الى الملك ليس شرطا للملك به لان الجزاء لا ينزل قبل الشرط الثاني ولم يجز شرط وجود
لبقاء اليمين لان محلها الذمة فيبقى ببقائها والحاصل ان الملك شرط لصحة الايجاب او لصحة الايقاع وحال الشرط الملك ح
الاول خالية عنهما فلو شرط لشرط بقائها او لصحة عين الشرط ولكن شرط فاذا وجد الملك حال الايجاب وحال الوقوع
يقع الجزاء ولا يضر زواله فيما بين ذلك وجه قول زفر ان كلا الشرطين من الحكم على السواء الا انه صح بهما شيئا واحدا
في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الاخر وجوابه ما قلنا ان شرطية الملك لكذا او الخامس شرط
هو كالعلامة كالاحصان في باب الزنا وسيجيء بيانه في العلامة ان شاء الله تعالى **قوله** وانما يعرف الشرط
بصيغته ذكر بعض العلماء منهم القاضي ابو زيد ان صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط ويسمون ذلك شرطا
تغليبا على معنى ان ما دخل عليه الشرط لا يخلو في الغالب عن هذا الشرط وان كان قد يثبت الحكم بدونه في
بعض الاحوال كما في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب والعادة اذ العادة
الغالبة ان الانسان انما يكاتب العبد اذا ادى فيه خيرا لا انه شرط حقيقي بدليل جواز كتابة العبد الذي
لا يعلم فيه خير باجماع الفقهاء فرد الشيخ ذلك بقوله وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط
عن معنى الشرط خصوصا في كلام الله تعالى لان القول به يؤدي الى الغاية وكلام الله تعالى منزه عن ذلك واما قوله فكاتبوهم
فالمراد بالامر الندب لا الايجاب بدليل السياق وهو قوله وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فانه للندب دون الايجاب
والكتابة انما تصير مندوبا اذا علم فيه خير والندب متعلق بهذا الشرط ويتوقف عليه لا انه خرج على وفاق العادة عن ح
قوله ودلالة اي دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة وذلك مثل قول الرجل المرأة التي اتزوج
طالق فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف
في النكرة معتبر لتعرفها به فيصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق لان الشرط ما لم يكن
ملفوظا على خطر الوجود ويتوقف نزول الجزاء عليه وقد وجد هذا المعنى فيلحق فيه ولو وقف وصف التزوج
في المعين بان قال هذه المرأة التي اتزوجها طالق لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو فيبقى
قوله هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ثم اشار الشيخ بقوله دون الشرط بجمع الوجهين يعني لو اتى بصريح الشرط
يتعلق الحكم به في المعين وغير المعين مثل قوله ان تزوجت امرأة او ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يتعلق الطلاق
بالشرط في الوجهين جميعا بخلاف دلالة الشرط لما ذكرنا **قوله** والرابع العلامة اي الرابع من القسم الثاني من
التقسيم المذكور في اول الفصل العلامة وهي لغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشرع ما جعل في المتن فيكون علامة
ما هو دليل على ظهور الحكم عند وجوده فحسب كالتكبيرات في الصلوة فانها اعلام على الانتقال من ركن الى ركن
وقد يسمى العلامة شرطا بطريق المجاز كالاحصان في باب الزنا فاحصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل
والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان والاسلام فان نفس

الآية شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية
للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان
الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت به وجوب
الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعلم ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا
عنده وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني فيصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد
كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو طريق القاضي ابي زيد واختاره بعض المتأخرين وتابعهم
المص فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم
لان الشرط ما يتوقف على وجوده الحكم وللاحصان بهذه المثابة وكونه سابقا على الزنا غير متأخر عنه لا يخل بشرطيته
كالطهارة وستر العورة والنية فانها سابقة على الصلوة بحيث لا يجوز تأخيرها عنها مع انها شروط حقيقة بلا خلاف
وقولهم لا يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو
شرط بلا شبهة فكذا الاحصان وقولهم ان الشرط لا بد ان يكون متأخرا عن صورة العلة غير مسلم لان الشرط قد يتقدم
كما بينا وقد يتأخر كما في التعليقات وقوله حتى لا يضمن شهود الاحصان بيان كون الاحصان علامة وليس بشرط
حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون
دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز
اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا رجع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض
المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر شهود الاحصان اذا
رجعوا ح رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ما قلنا ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند
البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهي
الزنا صالحة للاضافة فيضاف التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم وان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن
الشرط ولا يلزم عليه ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسألة شهود الشرط واليمين لانه رواية عن السلف فيه و
اختيار علمائنا المحققين مثل شمس الائمة وصدر الاسلام والبزدوي وغيرهم انهم لا يضمنون بناء على ان هذا الشرط وهو
الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة بنوع
الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه **فصل** في بيان الاهلية ولما فرغ عن بيان
الحجج التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل ومن لا عقل له لا اهلية
شرع ح له ثم شرع في بيان العقل فقال العقل معتبر لاثبات الاهلية ثم العقل من اعظم النعم اذ به يمتاز الانسان من الحيوان الله ح
وبه يعرف الله وبه ينال سعادة الدارين وكذا قال عليه السلام ما خلق الله خلقا اكرم عليه من العقل ولكن لا كفاية
الكرم ح بالعقل بنفسه كما بدون اعانة الله تعالى لانه عاجز بنفسه والله خلق منفعا وناقلم من صعبي يستخرج دقائق ما يعجز الكبير

عنه وقد مر تعيينها في اقسام السنة فلا نعيده ثم اختلف اهل القبلة في العقل انه هو من العلل الموجبة ام لا فقالت الاشعرية
لا عبرة للعقل اصلا بدون السمع ولا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب شيء وتحريمه بحال
بل الوجوب موقوف اصحاب الشافعي رحمه الله حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله كايمان هو السمع ح
صبي غير عاقل وقالوا في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا الدية لان كفرهم عفو حيث جعلوا كالمسلمين في الضمان
وعندنا لم يضمنوا وان كان قتلهم حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التامل لا يكون عفوا فكان
قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى حكم الكفر وبقوله تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة قبل النبي عليه السلام لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل تامة في حقهم ولان الله تعالى جعل الهوا
غالبا في النفوس شاغلا للعقول لتحصيل المنافع فيحتج الانسان على ما عليه اصلح فكل عقله عن ادراك الهوا ونوم
الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج العاقل بسبب نقصان الادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي
وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال لمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وقالت
المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات العلل صح
ليست بموجبة بذواتها بخلاف العقلية فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة
بالنصوص الدالة قائلين بان رؤية ما لا جهة له ولا كيف محال بتحييل العقل وانكروا ان يكون القبائح من الكفر والمعاصي حقا ح
داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيئته لان اضافتها الى ارادته تقبح العقل فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وجعلوا
الخطاب متوجها بنفس العقل فاذا صار الانسان يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت
العلة الموجبة في حقه وتوجه عليه التكليف بالايمان ولهذا قالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن
الطلب وترك الايمان فكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل فلم
يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام
فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يعلم اوحي الي و
لو لم يكن العقل حجة بنفسه لكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي و
اثبات حدث العالم على الحادث اولى من علامات المعجزة فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كانت به كفاية معرفة
الله تعالى بالطريق الاولى فكان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم العمل به والقول الصحيح فيه ان العقل غير موجب بنفسه كما
قالت المعتزلة وغير مهدر ايضا كما قالت الاشعرية فان من انكر معرفة الله تعالى بدلالات العقل وحدها فقد فوض من
لزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغلبة الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا بل العقل معتبر لاثبات اهلية
الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا لاثبات الاهلية لذلك فلذلك قلنا في الصبي العاقل
انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الايمان لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عنه بالنص وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث

على الصبي حتى يحتلم حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعد ما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين ابوين
مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لكانت بانت لانها صارت مكلفة بالايمان فعلم
ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها وهذا هو اختيار القاضي الامام ابي زيد
وذكر في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة رحمه الله وذكر في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله لا عذر
لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه
الحجة وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قال وعليه
مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول من ح
كثير من مشايخ العراق وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث الحديث على الشرائع قلت وهذا القول يوافق
لقول المعتزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى
والعقل معرف للايجاب كالخطاب والصحيح ما اختاره القاضي الامام ابو زيد وفخر الاسلام ومن تابعهما لانه موافق
لظاهر النص ولظاهر الرواية وكذا قلنا في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل حتى اذا لم يعتقد اعتقد
ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال بان بلغ على شاهق جبل
ومات من ساعته واما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا الا ان الامهال و
ادراك مدة التامل على الدعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا يعذر بعده لا يرى انه لا يرى صورة صور لا ح
الا وقد عرف له مصورا فكيف يعذر بعد رؤيته احسنه وبعد ادراك مدة التامل في الجهل بخالقها ومصورها بل لزمه بل ح
من الاستدلال والنظر ما يتم به معرفة الله تعالى فلم يكن معذورا وهذا مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ
خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يونس منه رشد مع ان دفع المال معلق بايناس الرشد والمعلق بالشرط
معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى مدة التجربة لا بد ان يستفيد رشدا بالتجربة في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته
جدا فيها ومن صار جدا فقد عد اصلا فقد تناهى في الاصالة فلا بد ان يستفيد رشدا ابنيه حاله فيقام مدة التجربة مقام
الرشد فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التجربة لا بد ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة لصانعه بالنظر
في الآيات الظاهرة فاذا لم يحصل المعرفة بعد هذه المدة كان للاستخفاف بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون
معذورا وليس على حد الامهال وتقدير زمان التجربة فيمن لم يبلغه الدعوة دليل يعتمد ويحكم انه كذا وما قيل انه مقدر
بثلثة ايام اعتبارا بامهال المرتد فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول
متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم
بمقاديرها حتى لكل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها فمن جعل العقل حجة موجبة
بنفسه فلا دليل له يعتمد عليه ومن الغاه من كل وجه فليس معه دليل يعتمد عليه ايضا واما ما تمسك كل فريق من
النصوص فمأولة لان بعضها معارض بالبعض فلم تتم الحجة لاحد الفريقين بها لتأويل الفريق الآخر اياها لما نوافق

فكانت عن ح

مذهبه فصارت كانها ساقطة في حق التمسك لتعارضها على انك اذا تاملت فيها عرفت انها لا تدل على ان العقل
موجب بنفسه بدون الشرع وعلى انه يلغو ايضا بمحل النزاع لمعتزل قوله والاهلية نوعان لما اذا ثبت ان
العقل معتبر في اثبات الاهلية فانقسم الاهلية على نوعين اهلية وجوب اي نفس الوجوب اهلية الانسان للشيء
صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وفي الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له
وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب ولهذا
يضاف الوجوب اليها لا الى غيرها ولهذا اختص بالوجوب للانسان دون ساير الحيوانات في قوله وان الادمي
يولد وله ذمة صالحة دليل على قيام الذمة للانسان للوجوب اي للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى ثبت له
ملك الرقبة وملك النكاح بشرا الولي وتزويجه اياه ويجب عليه المهر والثمن بعقد الولي ويلزمه عشر ارضه
وخراجها ولو انقلب الطفل على مال انسان فاتلفه يضمن بالاجماع وهذا رد لما ذكر من لم يشم رائحة الفقه
في مصنفه ان التقدير المالي في الذمة من الترهات لا معنى له ولا حاجة اليها بل الشرع مكنه بان يطالبه بذلك القدر من
المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال الوجوب فيها ثابت بالاجماع فمن انكره فقد خالف الاجماع و
الذمة في اللغة العهد وقال ... الاولى ذمة اي عهد او المراد بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق اي وصار
يصير الشخص به اهلا للايجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق
بقوله الست بربكم على ما قال جمهور المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم من ظهره مثل الذر واخذ عليهم الميثاق
بقوله الست بربكم فاجابوه ببلى هكذا روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي عليه السلام والجنين قبل الانفصال
عن الام جزء من وجه حسا وحكما اما حسا فلانه كيد الام ورجلها ولهذا انقرض بالمقراض عنها واما حكما فلانه
يعتق بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال وصيرورته
نفسا براسه لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية
والنسب ولم يجب عليه الحقوق حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا
انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة وصار اهلا بسبب ذمته للوجوب عليه وله وكان ينبغي ان يجب عليه الحقوق
بجملتها كالبالغ لتحقق السبب وكمال الذمة غير ان الوجوب اي لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود
بذاته حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ... لا يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب
اي لا يثبت لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وعوضه وهو الابتلاء كما انعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر واعتاق
البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه صار هذا القسم منقسما بانقسام الاحكام فكل قسم يتصور شرعية حكمه
يجوز ان يثبت وجوبه وما لا فلا ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى وحق العبد وما اجتمعا فيه فصار الى الاقسام
المذكورة فيها فصل ما يجب بالصبي من حقوق العباد من الاموال يجب عليه كالغرم والعوض لان الصبي من اهل وجوبه
لوجود سببه وحكمه وهو المال اي اداء المال مقصود هنا دون الاداء فالغرض دفع الخسران انما يكون جبرانا له

ولية كادائه ح

او حصول الربح وذلك بالمال يكون واداء ... هذا المقصود وما كان صلة له شبه المؤنة كنفقة الزوجات ... قادر فالوجوب
ثابت في حقه عند وجود سببه اما نفقة الزوجات فلانها شبيهة بالاعواض اذ يجب عوضا عن الاحتباس فكانه احصل
الحبس يجب عوضه اما نفقة الاقارب فكونه متعلقا باليسار ولهذا لا يجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب
بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه فيه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان صلة لها
شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله فلا يجب عليه ذلك كتحمل الدية فانها صلة ولكنها يشبه الجزاء على ترك حفظ
الشفقة وبالاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم من هذا الحفظ دون
النساء والصبي ليس من اهل الجزاء لانه ليس من اهل العقوبة وما كان عقوبة او جزاء من حقوق العباد
كالقصاص وحرمان الميراث لم يثبت في حقه لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او اجزاء الفعل
واما حقوق الله تعالى ... يجب عليه متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن
على ما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليس بمقصودين والمقصود منهما المال واداء المولى في ذلك
كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة والعقوبات
اداء حتى يصح اداؤه ولا يجب تجديد الايمان بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب تكليف وخطاب
وانما ذلك في وجوب الاداء ذلك موضوع عنه ولكن صحة الاداء لا يبتني على الخطاب الا يرى ان المسافر لو نوى
صوم رمضان يقع فرضا وان لم يكن مخاطبا به وكذا الجمعة يقع فرضا عنه وان لم يكن مخاطبا بها وكذا العبادات
الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج لا يجب عليه شيء وان
وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء ... المقصود في حقه لان العبادة فعل
فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي
لا يعقل بنفسه ليحصل ذلك باداء ... ليس لان ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار ولا يصلح
طاعة فلو جعلناه اي ولي ... فيها ... لظهر ان المقصود هو المال لا الفعل وذلك لا يجوز في
جنس القربة لانه يدل على حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد ومن يقع له قربة اعني الله تعالى غني عن الاغنياء
منزه عن ذلك فلذلك لم يلزم على الصبي الزكوة فان قيل ما ذكرتم مردود بقوله عليه السلام ابتغوا في اموال
اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فقال ابن عباس لا زكوة
في مال الصبي وقال ابن مسعود يعد الوصي عليه سنين ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى
وان شاء ترك ... وعن عمر وابنه وعائشة انهم اوجبوها في ماله ولم تجر المحاجة بينهم بهذا الحديث
ولو بلغهم لما وسعهم ترك المحاجة ولو احتجوا به لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى وخبر الواحد
يرد بمثله عند ... وروى عن الحسن البصري انه حكى اجتماع السلف في ان لا زكوة على
الصبي واما ... المؤنة كصدقة الفطر لم يلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة
بشوبه ... معنى ح

اهل ح

مقصودين ح

فالايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل فاذا عقل احتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون ... ح

ولا ح

بالحلة الصدقة وفي رواية كيلا تاكله الزكوة وفي رواية من ولي مال اليتيم فليؤد زكوته قلنا هذا خبر ح

عليه

وقد ترجح فيها معنى العبادة فصار معنى المؤنة بمنزلة المعدوم وعند ابي حنيفة وابي يوسف يلزمه الكفارة بالاهلية
القاصرة ولا اعتبار القاصر يكون بواسطة الولي فيما يضاف اليه فيما هو عبادة قاصرة ولهذا واما ما هو عقوبة
واما
من حقوق الله تعالى كالحدود فلم يجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه
وهو المؤاخذة بالفعل ثم بعض مشايخنا مثل القاضي ابي زيد وغيره قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا
على الصبي كوجوبها على البالغ ثم بسقوطها بعذر الصبا لدفع الحرج لان الوجوب مبني على صحة الاسباب
وقيام الذمة على القدرة فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل اذ الوجوب يثبت جبرا لا اختيار
للعبد فيه حتى يعتبر عقله وتمييزه ولكن الصحيح انتفاء الوجوب اصلا وهو اختيار المحققين من
اخلال ن
اصحابنا لان القول بالوجوب مع عدم حكمه مجاوزة الحد في الغلو والاخلال لا يجاب الشرع عن
الفائدة في الدنيا والآخرة لان فائدته في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الآخرة الجزاء وذلك
باعتبار الحكم وهو الاداء وهذا القول اسلم الطريقين عن الفساد لان الصبي غير
مخاطب بالاجماع فالقول بالوجوب ثم بالسقوط لا يخلو عن فساد ولانه لو كان الوجوب ثابتا عليه
ثم يسقط لدفع الحرج لكان ينبغي ان يكون مؤديا للواجب اذا ادى كالمسافر اذا صام في
السفر وحيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق وكذا ظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث
عن الصبي حتى يحتلم يدل على انتفاء الوجوب ولان الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان لا يقضي
ما مضى ولو كان الوجوب ثابتا ينبغي ان يقضي كالمجنون والمغمى عليه وهذا دليل على عدم الوجوب
كذا ذكره المصنف في شرحه وللقائل ان يقول عدم وجوب القضاء لا يدل على عدم نفس الوجوب
لجواز ان عدم وجوب القضاء باعتبار عدم وجوب الاداء لا باعتبار عدم نفس الوجوب واما
في المجنون والمغمى عليه يجب الاداء لتوهم زوالهما فيجب القضاء بناء عليه بخلاف الصبي
فانه لا يتوهم زوال الصبا الى مدة معلومة فلا يجب الاداء فلم يجب القضاء قوله
واهلية الاداء الى آخره اهلية الاداء نوعان بالاستقراء كاملة وقاصرة ولا خلاف في
ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن
والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحد
كما يكون ح
منهما شيئا فشيئا بخلقه تعالى الى ان يبلغ كل واحد منهما درجة الكمال فكانت قبل وصول كل واحد
منهما شيئا فشيئا قاصرة للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احديهما قاصرة بعد البلوغ
فقد بلوغ درجة الكمال ح
كما في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق
بالصبي في الاحكام ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى
الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب ثم رفع الزام الاداء في اول الكمال حرجا به لانه

الاداء ح

تخرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه بادنى قدرة البدن والحرج منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
فلم يخاطب بشرع الاول امر حكمة ولا اول ما يعقل ولتقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه
الفهم والعمل به في وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه
الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا
وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار لانه دار الحكم مع
السبب الظاهر وهو البلوغ بدليل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق
والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان اللزوم لا يثبت
الا باعتدال العقل بالبلوغ قوله والاحكام منقسمة في هذا اي في باب اهلية الاداء فاصرة في حق الله تعالى
ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم لوجود حقيقته وهو التصديق
والاقرار من اهله لان الاقرار باللسان ممن هو مميز عاقل دليل التصديق ولهذا من صبي عاقل يناظر في
في وحدانية الله تعالى
ورسالة رسوله ويلزم الخصم فكان هو والبالغ سواء في اهلية الايمان وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون
هاديا بالنبوة واتيناه الحكم صبيا اي النبوة فتبين انه من اهل ان يكون مجيبا للداعي بالطريق الاولى وبعد
يكون ح
وجود حقيقة الشيء من الاهل انما يمتنع ثبوته بحجر شرعي ولا يليق بالايمان لان الحجر عنه كفر لانه حسن بعينه
لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلو صار محجورا عنه لكان قبيحا في ذلك الوجه ولا عهدة الا في لزوم الاداء وذلك
موضوع عنه فاما ما الاداء فلا عهدة فيه فكان النظر في الحكم بصحة ادائه لانه ينال به فوز الدارين واما حرمان الميراث
من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى الاسلام لان الاسلام
شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولان ذالك من ثمرات الايمان بدليل صحته من غير قريب يرثه ولا امرأة تنفسخ
لا يمنع ح
نكاحها بل هو يثبت بناء على صحة الاسلام وتحقق فلا يكون مقصودا به وبمثله صحة الايمان لان يعرف صحة الشيء
تستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة الآخرة فاما ما في ضمنه لا يعتبر بمنزلة الا يرى ان الصبي يورث قريبه او وهب له
قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون
مشروعا في حقه وانما يثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالذات بالارث والهبة ولذا يتحقق
كلاهما بدون العتق ولان ذا الرحم فعل يصير مستحقا للارث من قريبه المسلم وتقرر نكاحه اذا كانت زوجته
الاسلام
اسلمت قبله والدليل على عدم لزوم الايمان قبل البلوغ ما ذكر في الجامع انه اذا لم يستوصف فلم يصف الايمان
بعد ما عقل لا تبين امرأته ولو لزمه للاداء لكان كفرا فتبين منه امرأته وقال الشافعي لا يصح ايمانه في حق
امتناعه ح
احكام الدنيا قبل البلوغ حيث ابواه الكافر ولا تبين منه امرأة المشركة لانه مولى عليه في الاسلام حيث
يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصلح وليا فيه بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان المتحقق انما
يصير مولى عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولى عليه فلا يثبت

بنفسه ح

الولاية عليه على انه عاجز فاما في حق احكام الآخرة فنفع محض فوجب القول بصحته لتحقق الاعتقاد عن معرفة
وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان
من اعتقد الشهادة في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعاين الاموات صح اسلامه في حق احكام الآخرة
ولا يصح في حق احكام الدنيا حتى لا يصلى عليه ويدفن في مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه دون قلبه
فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا اجرى احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام تفسيره
وجوابه ما قلنا ولان الاب ايضا انما يولى عليه في الاسلام لا بسبب الولاية بان يقدر الرجل على اجبار ابنه في التصرف على
غيره وللاب لا يملك ان يعقد الاسلام على ولده بل يجعله تبعا لنفسه ثم يثبت الحكم في ولده بل يجعله ~~تبعا لنفسه ثم يثبت~~
الحكم ~~في ولده~~ تبعا والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام
مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت حكم الاسلام فيه
تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان العقد نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب
يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية تثبت عليه نظرا له فلا يوجب حجرا عما هو نظر له محض بل يثبت الامران
جميعا لينتفع بطريقين قوله وان كان قبيحا لا يحتمل غيره اي حق الله تعالى ان كان قبيحا لا يحتمل غير القبح بحال
كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله بصحة ردته في حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا
ولهذا تبين منه امراته ولا يرث من اقاربه المسلمين لانه لما وجد منه حقيقة الايمان يوجد منه حقيقة الردة
وهذا لانه لما عرف الله تعالى والجهل بغير الله لا يعد منه علما وكذا الجهل بالله تعالى والردة جهل بالله تعالى لا يحتمل ان يكون
منه عفوا بحال قال ابو الفضل الكرماني انما حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام مما يوجد العبد
باختيار منه فيكون مقصود الترك منه ومتى قلنا لا يتصور الترك منه لم يكن الموجود اسلاما وترك الاسلام بعد
وجوده هو الردة وما يلزمه من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة فانما يلزمه ضرورة الحكم بصحتها
لا مقصودا بنفسه الا ترى انها يثبت في حقه بطريق التبعية للابوين بان ارتدا ولحقا بدار الحرب وفيها
لا ولاية للابوين عليه وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله لا يصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة
ايمانه لانه نفع محض وهو القياس قوله وما هو بين الامرين اي ما يتردد من حقوق الله تعالى بين ان يكون حسنا
وبين ان لا يكون يعني يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات والحالات دون البعض كالصلوة [illegible]
يصح الاداء منه قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصرة بلا وجوب الاداء فيه وجب الاداء الزام العهدة وفي صحة الاداء
بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ ولهذا صح التنفل منه بهذه العبادات اداء
بلا لزوم منه ووجوب قضاء لانها شرعت كذلك في الجملة في حق البالغ كالصلوة المظنونة والحج المظنون وكذا
احرام الصبي صح بلا عهدة حتى لو ارتكب محظورا لم يلزمه الكفارة لان في ذلك ضررا واذا ارتد الصبي لا يقتل
وان صحت ردته عندهما لان القتل ليس من حكم الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ ولهذا

لا يثبت في حق النساء ولان القتل يجب جزاء على الردة بطريق العقوبة وما يجب جزاء ينبني على الاهلية الكاملة
فلا يثبت بالاهلية القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء وجواز استرقاقه
مع ان الاسترقاق جزاء وعقوبة على الكفر لان الضرب عند اساءة الادب من باب التاديب وليس
بجزاء على الفعل كضرب الدواب للتاديب وقد ورد الشرع به حيث قال عليه السلام يضرب الدابة على النفار
ولا يضرب على العثار والضرب المذكور في قوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا
بلغوا عشرا ضرب تاديب لا عقوبة ليعتاد اداء الصلوة والضرب للتاديب من انفع المنافع في حقه قوله
وما كان من غير حقوق الله تعالى وان كان نفعا محضا اي ما هو غير حق الله تعالى ان كان نفعا خالصا يصح مباشرته
منه كقبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد والاحتطاب ونحوها فلا ينتظمه الحجر فيها كقبول بدل الخلع
من العبد المحجور بان خالع امراته على مال وقبضه بغير اذن مولاه يصح لانه حجر عما فيه ضرر وهذا نفع محض في
حقه فلا يتوقف على اجازته ولهذا صحت عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غير امراته وعتاق غير عبده
اذا كان وكيلا لانه نفع محض في حقه لانه يصير به مهتديا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران واليه
الاشارة في قوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم ومعرفتهم بالتصرفات قبل البلوغ قوله وفي
الضار المحض اي ما هو ضرر محض لا يشوبه نفع في العاجل غير مشروع في حقه كالطلاق والعتاق والهبة و
الصدقة والقرض لان فيها ازالة ملكه من غير نفع يعود اليه لان الصبا مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة
والوصي والقاضي الاضرار والله ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار ولا يملك ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولي والقاضي ما
خلا القرض فان القاضي يملكه لقدرته على الاستيفاء بدون البينة بخلاف غيره وذلك لان الولاية هو الا نظر به و
ليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه وكان الموافق من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه
عدمهما عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة قال في اصوله زعم
بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته لا يكون محلا للطلاق وقال وهذا
وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة
الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا ولهذا ابتنى فساد قول من يقول انا لو اثبتنا
ملك الطلاق وهو ولاية الايقاع في حقه كان خاليا عن حكمه والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر لانا لا نخلو
عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان
صح ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا في قول محمد رحمه الله
واذا وجدت امراته مجبوبا فخاصمته فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه
عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يثبت لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة ولا يتحقق فيما هو ضرر
محض قوله وفي الدائر بينهما اي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح ونحو ذلك يملكه باذن الولي

فلا يملكه بنفسه فان البيع اذا كان رابحاً كان نفعاً واذا كان خاسراً كان ضرراً وهذا لانه قد صار اهلاً للمباشرة بما يوجد
اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناعه كان لمنع الضرر برأي الولي التحق هذا بما يتمحض نفعاً فيصح
مباشرته وفي القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي من النفع مع فضل نفع البيان
لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل ذلك بمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة ايضاً لان المنفعة تارة تحصل
بمباشرة الولي ومرة بمباشرته وذلك النفع عن ان يرد عليه احد التابعين ولان جواز هذه التصرفات منه عند
انضمام رأي الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأي الولي التحق هو بالبالغ او صار بمنزلة ما اذا اندفع
ذلك بكمال رأيه بالبلوغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رح ولا يملك
الولي ذلك وعندهما لا ينفذ تصرفه باعتبار انضمام رأي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ فوجب اعتبار رأيه العام
وهو ان ينفذ جميع التصرفات برأيه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه وكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن
الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذنه له والفقه فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب
والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش والصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن
الفاحش ايضاً بالاذن ولو باع من الولي بغبن فاحش مع الولي فعن ابي حنيفة رح روايتان في رواية لا يجوز لشبهة
النيابة لان نفع التصرف باعتبار ملكه اصيل ويشبه تصرف الوكلاء حيث انه يتوقف الى رأي الولي فيثبت شبهة
النيابة في تصرفه فاعتبرت النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن ليحصل
مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر له وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه صار كالبالغ
بالاذن **قوله** وقال الشافعي رح الخ اصل الشافعي رح ان من كان مولياً عليه لا يصلح ان يكون ولياً لان كونه مولياً
عليه سمة العجز وكونه ولياً امارة القدرة وكونه قادراً في شيء وعاجزاً فيه متضادان فلا يجتمعان فلما جعل الشرع
مولياً عليه في شيء دل ذلك على سقوط ولايته فيه اذ لو ثبتت للعبد ولاية فيه كما بعد البلوغ فلهذا اعتبر عبارته
في اختيار احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا يحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه كما اعتبرت عبارته فيه
لا يعتبر عبارة الولي فيه فصورة المسألة ما اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فبقي حق الحضانة للام الى
سبع سنين او ثمان سنين ثم تخير الولد بينهما فايهما اختار يكون عنده لما روي عن ابي هريرة انه عليه السلام خير
غلاماً بين ابويه وعندنا لا تخير وجواب ما روي انه عليه السلام دعا لذلك الغلام فببركة دعائه اختار ما هو الانفع له ولم
يوجد مثله في غيره كذا في المبسوط وكذا في الايصاء والعبادات لانه لا يمكن تحصيلها بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيهما
واسطل الاعتاق والوصية لانهما يثبتان بطريق التبعية للابوين فلا يعتبر عبارته فيهما وكذا بيعه لانه يحصل بمباشرة الولي
وامثاله قبول الهبة فيه لا يصح منه كالبيع لحصوله بمباشرة الولي وفي قولنا يصح منه ولا خفاء فيما ذكر من الجواب
في المسائل الا انه لم يبين للامر على دليل الصحة وعلامه بل بنى الامر على شيء خارج عن الفقه وانما الجمع بين كونه ولياً ومولياً
عليه عبارة عن الاحتمال اي يحتمل ان يوجد هذا التصرف بمباشرته فيكون ولياً فيه ويحتمل ان يوجد بمباشرة الولي فيكون

مولياً لا يتوحد التصرف بالطريقين جميعاً فيكون ولياً ومولياً عليه ولا يستحيل الجمع بينهما بهذا الوجه كما في ارسال
الطلاق وتعليقه وعندنا لما كان الصبي قاصر الاهلية صلح مولياً عليه باعتبار قصور العقل ولما كانت صاحب
اصل الاهلية بوجود اصل العقل صلح ولياً بنفسه ولا منافاة في الجمع بينهما وفيما قلنا توسعة طريق الاصابة
وهو المقصود من الاسباب احكامها فيكون المقصود من الجمع بين الامرين في حكمه وهو حصول النفع فوجب
تحمل التردد في السبب حتى يتعين احدهما ليحصل النفع له على طلا التقديرين **قوله** والامور المعترضة
على الاهلية لما فرغ الشيخ عن بيان الاهلية وما يبتنى عليه من الاحكام شرع في بيان امور يعترض عليها
فيمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم و
الاغماء وبعضها يوجب تغيير الحكم مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما ستقف على تفصيلها وسميت
هذه الامور التي لها تاثير في تغيير الاحكام عوارض بمعنى ان الاحكام التي تتعلق بالاهلية ولذا سمي السحاب
عارضاً لمنعه اثر الشمس وشعاعها وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض
وان تغير بها بعض الاحكام لدخولها في المرض كذا قيل وقد رد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض
وقد ذكرهما على الانفراد واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج الى
بيانها فافردهما بالذكر **قوله** سماوي وهو ما يثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه
ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء وقدم السماوي على المكتسب ذكراً لانه اظهر في
العارضية لخروجه عن اختيار العبد واشد تاثيراً في الحكم من المكتسب وذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت
باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عنه كآدم وحواء فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ولان
الصغر ليس في ماهية الانسان لا يدخل الصغر فكان امراً عارضاً ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر
اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً لانه امر زائد على ماهية الانسان وانما جعل الجهل
من المكتسب ان لم يكن فيه اختيار لانه قادر على ازالته بخلاف الرق حيث لم يجعل من المكتسب مع تمكن
ازالته في الاصل بالاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية بل هي تثبت جبراً
كالحدود فكان من العوارض السماوية وقدم الصغر في تعداد السماوي والجهل في تعداد المكتسب لانهما
يثبتان في اول احوال الآدمي **قوله** وهو اي الصغر في اول احواله مثل الجنون فيسقط عن الصغير ما
يسقط عن المجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالاً منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وان لم يكن له عقل
وهو عديم الامرين واما اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل فيه فقد اصاب ضرباً اي نوعاً من اهلية الاداء
فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسب ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك لانه لم يبلغ عقله غاية
الاعتدال فيسقط به اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم وساير
العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط لان اداء الله تعالى منتهى عن النقص فكان وجوب التوحيد

العلة الاولى ... صغير ... بان ... الفعل ... الوجوب ...

وامابدونه الا لو هبه لكن قد يتعذر في اداء الصلوة بها كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلا جرم اذا
اداه الصبي كان فرضا لا نفلا لا يرى انه لو اذا آمن في صغره لزمته الاحكام التي تثبت تبعا للايمان كما مر بيانه
ولا يلزم عليه الاداء قوله وجملة الاحوال الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه اي عن
الصبي العهدة اي يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة و
قيل التحمل ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجوب ويصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه وللصبي بان يباشر
عنه الاجل ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا فان
كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فجعل الصبا سببا لاسقاط كل
تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه فلا يحرم عن الميراث بالقتل اي فلا يحرم الصبي عن الميراث بسبب
قتل مورثه عمدا او خطا ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبالعذر ايضا فيسقط
بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة للقصور مع الجناية
في حق الخلاف الكفر والرق يعني اذا ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او كان رقيقا فانه لا يستحق الارث
لان الكفر والرق ينافيان اهلية الارث اما الكفر فانه ينافي اهلية الولاية على المسلم بقوله لن يجعل الله
للكافرين الاية والارث مبني على الولاية الا يرى الى قوله تع اخبارا عن زكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني
فانه يشير الى الارث مبني على الولاية واما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك لما سبقنه فكان
الرق منافيا لاهلية الارث ولان توريث الرقيق من قريبه توريث الاجنبي حقيقة لانه لما لم يكن اهلا
للملك يثبت الملك ابتداء لمولاه وذا لا يجوز ولانه لحق بالاموال وليس باهل للارث فكان عدم الحكم لعدم
السبب لكمال الكفر او الاهلية وعدم الحق لعدم الاهلية اذ السبب المار لا لعدم عقوبة والعهدة نوعان خالصة
لا يلزم الصبي كالطلاق ونحوه ومشوبة يتوقف وجوبها على راي الولي كالبيع والاجارة ونحوهما كما ذكرنا
ولما كان الصبا عجزا صار من اسباب الولاية النظر فقطع عنه ولاية عن الاعتاق قوله والجنون
قال الشيخ ابو المعين رح لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله وافعاله
فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى
الموجب لانعدام اثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعاله مضادة لتلك الافعال من غير
ضعف في عامة اطرافه يسمى جنونا ثم الرق اسباب الحجر فيما يتوقف صحته على العقل نظر للمجنون كالصبا
والرق فانها من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى ويسقط بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط احترز به
عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او ابراء من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب
فانها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم وساير العبادات يسقط
عنه الحادث والكفارات وكذا الطلاق والعتاق والهبة ونحو ما يشبهها من المضار يعني مشروعة في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما في الصبي قوله لكنه اذا امتد يعني ماكان

ان ع

الحجي

الجنون منافيا لاهلية الاداء اذ العبادة لا تكون بلا عقل وقصد فيفوت به القدرة على الاداء كان القياس فيه ان يسقط
بنفس الجنون كل العبادات سواء كان الجنون اصليا او عارضيا قليلا كان او كثيرا كما هو مذهب زفر والشافعي رح لكن اذا
لم يمتد اي لكن الجنون اذا لم يمتد لحق بالنوم عند علمائنا الثلثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يوجب حرجا على المكلف
في ايجاب العبادة بعد زواله كالنوم والاغماء وجعل كانه لم يوجد اصلا في ايجاب القضاء ملحق فيلحق الجنون ابا
الموصوف بها بجامع ان كلا منهما عذر عارض زال قبل الامتداد الابدي ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق
صحة الاداء حتى ان من نوى الصوم من الليل ثم نام او اغمي عليه او جن ولم يتنبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس يصح
صومه مع ان الامساك ركن مقصود ولا بد فيه من التحصيل بالاختيار وقد سلب الاختيار ولكن عند زوال
العذر جعل هذا الفعل عند له الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في
حق الاداء الذي هو المقصود ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى ان يكون كذلك فاما اذا امتد الجنون بان امتد الى
فصار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء لا حول ولا في حد التكرار بطل القول بلزوم الاداء دفعا للحرج وهذا
القياس في الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن بلا خلاف بين اصحابنا فاما الجنون الاصلي
بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف رح حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من
وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وما فاته عليه وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو مثل العارض حتى وقيل الاختلاف
على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لافة مانعة له عن قبول
الكمال فيبقى على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا ولا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا فاما الحاصل
بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق افة فكان عارضا فيمكن الحاقه بالعدم
عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء قوله وحد الامتداد كذا اعلم ان حد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات
لانه يحصل الحرج الموقع في الحرج على تمام يكون للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناه وهو ان يستوعب العذر و
ظيفة الوقت الان الوقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت حقيقي في نفسه فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار
ووقت الصوم وهو شهر فاعتبر بنفس الاستيعاب فلذلك قال الشيخ حد الامتداد في الصلوة ان يزيد
على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمد اي ما لم يصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء وان كان في ... اكثر من يوم وليلة وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما
لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات ستا فدخل
في حد التكرار وهو القياس ولكنها اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر وهذا اللفظ
يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا ونهارا يجب عليه القضاء وهو الظاهر الرواية وفي الكامل عن شمس الائمة الحلواني
انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل
لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم من رمضان

ع يكن موجبا

وهو الحرج ع

في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعضه اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يتجزى فيه والامام
يعتبر التكرار في الصوم بوجهين احدهما انا انما شرطنا الدخول في حد التكرار في الصلوة تاكيدا للوصف الكثرة فان اصل
الكثرة يحصل باستيعاب الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم يزداد المؤكد
على الاصل اذ لا ياتي وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد الثاني
ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوما وليلة
وان كان اداؤها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست
من الشوال كصوم الدهر كله كما ورد في الحديث ثم لما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق
الا بوجود جزء من شوال فكان الجنس كالمتكرر بمجي وقته وتاكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب
فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف رح في الصلوة على ما مر قوله وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة
ان يستغرق الحول عند محمد رح وهو رواية عن ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وهو الاصح لان الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول السنة
الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان امتداد الجنون في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل
وقتها الحول الا انه مديد جدا فقدر باكثر الحول تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه
اقرب الى السقوط كما ان اعتبار الوقت في الصلوة ايسر من اعتبار حقيقتها ثم اعلم ان ما كان حسنا لا يحتمل السقوط مثل
الايمان مشروع في حقه بطريق التبعية كما في الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مومنا تبعا لابويه او لاحدهما وما
كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى يصير مرتدا تبعا لابويه لان الصادر ولو
كان لا يثبت في حقه الاثر الكفر لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برفعه بعد تحققه فلو لم نحكم بردته بارتداد ابويه يوجب
ان يعفو عنها وهو فاسد فلزمت الردة في حقه ضرورة وانما يثبت في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا
وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب فان لحقا وتركاه في دار الاسلام لا يثبت الردة
في حقه تبعا للدار لانه خلف عن الابوين ولو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن
فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا بعد
ولذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبعه ابويه لان الاسلام اصلا فلم ينعدم ذلك بعارض
فيبقى مسلما كذا في نكاح الجامع قوله والعته الخ العته آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط
الكلام يشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره وكما ان الجنون يشبه اول احوال
في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فالحق الجنون باول احوال الصبا والعته باخر احواله في جميع الاحكام حتى ان العته
لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكيله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق
عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي لكن العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة كما في الصبا فلا يطالب المعتوه
في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امراته ولا

عتاق

عتاق عبده باذن الولي بخلاف ذلك ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار واما ضمان ما استهلكه
الخ هذا جواب سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكاه فانه من
العهدة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة اي من العهدة المنفية
عنهما لان المنفي عنهما عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما
استهلك من المحل المعصوم والذي اقرن بالمتلف وكون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة
العبد اليه لتعلق بقائه به وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا يزول حاجته اليه عنه فيبقى معصوما فيجب
الضمان على المستهلك ولا يمنع لعذر الصبا والعته بخلاف حقوق الله تع فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف
على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لانها انما وجبت بالعقد وقد خرج كلامهما عن الاعتبار
عند الشرع لانه لما لم يجعل العقود سببا لتلك الحقوق في حقهما قوله ويوضع عنه الخطاب اي يسقط
عن المعتوه الخطاب كما في الصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في الصبي وهو اختيار
عامة المتاخرين وذكر القاضي ابو زيد في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لا نسقط به الوجوب
احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا فانه وقت سقوط الخطاب قال ابو اليسر وهذا
ليس كما ظنه بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه
قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما ان عدمه في سقوط الخطاب بعد البلوغ
بان صار مجنونا فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يلزم تكليف
ما ليس في الوسع فيسقط ايضا عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا
له ورحمة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه كما في الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل
مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا يثبت به قدرة التصرف
على غيره ولا فرق بين الجنون والصغر في اوله الا ان عارض الجنون غير محدود اي غير موقت بوقت حتى ينتظر
زواله فقيل اذا اسلمت امراة المجنون عرض على ابويه الاسلام في الحال ولا يؤخر الى زواله دفعا للضرر عن المسلمة
والصبا محدود لان له غاية معلومة فوجب تاخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير
الذي لا يعقل امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت الفرقة بينهما لا يؤخر حتى يعقل الصبي لان عقل الصبي في اوانه
معهود فاذا عقل وعرض عليه الاسلام فان اسلم بقيا على نكاحهما والا فرق بينهما وانما صح العرض مع سقوط الخطاب
عنه لان سقوطه فيما هو حق الله تع دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المراة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر
الى بلوغه لان الاسلام صحيح فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حق المراة كذا في شرح الجامع واما الصبي العاقل والمعتوه
فلا اشكال فان في وجوب العرض كما في سائر الاحكام لان اسلام المعتوه صحيح كاسلام الصبي العاقل قوله
والنسيان الخ قيل النسيان معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو الجهل الطارئ

لا يفرق

وينتقض كلامهما بالنوم والاغماء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة وخرج بالاغماء
والنوم بقوله مع علمه بامور كثيرة وبقوله لا بآفة الجنون فانه جهل بآفة مع تذكر الامور الكثيرة وقيل هو مواتية تعرض للجهل نبوته ح
مانعة من الطباع ما يدرك من الذكر فيها وقيل هو بديهي لا يحتاج الى التعريف فان كل احد يعلم النسيان من نفسه كالجوع
ثم انه لا ينافي الوجوب ولا وجوب الاداء الا انه لا خلل بالاهلية وايجاب الحقوق عليه لا يؤدي الى الحرج ليمنع الوجوب
بسببه اذ الانسان لا يبتلى بعبادات متوالية بلا خلل في حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكن النسيان اذا كان غالبا حق ح
في حقوق صاحب الشرع بحيث يلازمه ولا يخلو عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان
النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم ومثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان
يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع منه ويتغير منه حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف ومثل سلام الناسي ح
اتمام بان سلم في القعدة الاولى حتى لا يفسد صلوته لانه محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى يكون
عفوا اي يكون النسيان في هذه المواضع عفوا فجعل كان المفطر لم يوجد فيبقى الصوم وان التسمية قد وجدت فيحل
الذبيحة وان السلام لم يوجد فلا تفسد الصلوة لان النسيان من جهة صاحب الحق فلا اختيار للعبد فيصلح سببا للعفو
في حقه بخلاف حقوق العباد حيث لا يجعل عذرا يوجب حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان لان حقوق
العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا للابتلاء فبعذره لا تسقط الحرمة اما حقوق الله تعالى للابتلاء وهو لا يتحقق مع العجز
لعدم العلم فيجوز ان يجعل عذرا اذا احد الدليل عليه ثم النسيان ضربان ضرب اصلي اي يقع فيه الانسان من غير
ان يكون منه شيء من اسباب التذكر وهذا القسم يصلح عذرا لغلبة وجوده وضرب يقع المرء فيه بالتقصير بان لم يباشر سبب
التذكر مع قدرته عليه وهذا النوع يصلح للعتاب ولا يصلح عذرا للتقصير لعدم غلبة وجوده ولهذا عوقب آدم عليه
لانه ابتلي بالانتهاء عن شجرة معينة فيتسهل حفظه وذكره وكذا النسيان في غير الصوم والذبيحة لم يجعل عذرا امثال هاكل
المحرم والمعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه ناسيا لاحرامه واعتكافه لان لهما احوالا مذكرة من هيئة المحرم واللبث
في المسجد فكان بناء على التقصير فلا يكون عذرا قوله والنوم الخ النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان
بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به عن اداء الحقوق
وعند اهل الطب هو سكون الحيوان بسبب رطوبة معتدلة تنحصر في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء
وقوله هو عجز عن كذا ليس بتعريف للنوم او الاغماء ومعنى داخل فيه لكنه بيان امر النوم وقوله فاوجب تاخير
الخطاب نتيجة قوله ويعجز عن كذا ولم يمنع الوجوب اي يوجب تاخير الخطاب في حق العمل ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء
حقيقة بالانتباه او احتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه في الوقت وهذا لان نفس العجز لا يسقط الوجوب وانما
يسقط وجوب العمل الى القدرة الا ان بطول زمان الوجوب ويتكثر الواجب فيسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث
يحرج في القضاء لانه لا يمتد على شخص ليلا ونهارا عادة فلم يسقط الوجوب به لانه لا خلل بالاهلية وقوله حتى بطلت
عبارته نتيجة قوله وينافي الاختيار رجع لما ينافي النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز فلم يبق للنائم تمييز بطلت عبارته فيما

بني على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء وصار كلامه لعدم التمييز كالحان الطيور فلا يعتبر
قوله ولم يتعلق بقرائته الخ اذا قرأ المصلي في صلوته قائما وهو نائم لم يقع قرائته في المختار لما قلنا من فوات
الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده من الفرض لصدورها لا عن اختيار فاما القعدة الاخيرة
فلا نص فيها عن محمد وقيل انها يعتد من الفرض لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فيلائمها النوم فيجوز
مع النوم بخلاف سائر الافعال لان مبناها على المشقة فلا تتأدى الا بالاختيار في حالة النوم وفي المنية اذا نام في
القعدة كلها فعليه ان يقعد قدر التشهد والا فسدت صلوته وفي النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشرع
جعله كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الذخيرة قوله وكلامه اذا تكلم النائم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس
بكلام لصدوره ممن لا اختيار له وهو مختار فخر الاسلام وفي المغني وفتاوى قاضي خان والخلاصة ان صلوته تفسد من مختار ح
غير ذكر خلاف وفي النوادر يفسد صلوته وهو المختار قوله وقهقهته اي قهقهة النائم في الصلوة فلا رواية اداء ح
فيها عن محمد رحمه الله نصا وقال ابو محمد الكفني تفسد صلوته ويكون حدثا لان القهقهة في الصلوة حدث اذا وقع في الاحوال
بين النوم واليقظة الا ترى انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة وبه اخذ عامة المتأخرين احتياطا
كذا في المغني وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة رحمه الله انها تكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته
بعد الانتباه لان فساد الصلوة بها باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لعدم الاختيار واما كونها حدثا فلا
يفتقر الى الاختيار فلا ينعدم بالنوم وكان في هذه الحالة حدثا سماويا كالرعاف فلا يفسد صلوته وقيل صلوته ولا يكون يفسد ح
حدثا كذا في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام فيها والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا
واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا ترى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا تكون حدثا لزوال معنى
الجناية عن فعله ويختار فخر الاسلام انها لا تكون حدثا لما قلنا ولا يفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام وتابعه
المصنف حيث قال ولم يتعلق بقهقهته في الصلوة حكم قوله والاغماء قال الشيخ ابو المعين هو فتور يزيل القوى
ويعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة فكانه اراد به فتورا غير طبيعي لاخراج النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز
عنه حصل بقوله يزيل القوى وقيل هو آفة توجب انحلال القوى الحيوانية بغتة وانه لا خلل بالاهلية كالنوم لان العجز
عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فيبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم منه كما لم يعصم عن الامراض مع انه عنه ح
معصوم عن الجنون وهو كالنوم اي الاغماء كالنوم في بطلان عباراته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت
الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القوى وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه
بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى ولا يمكن ازالته بفعل احد فكان اشد من النوم ولكونه اشد من النوم كان الاغماء حدثا في
كل الاحوال مضطجعا كان او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء
المفاصل الا اذا غلب فيصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا واعتبر امتداد الاغماء في حق الصلوة خاصة حتى يسقط به الصلوة و
لم يعتبر امتداد النوم فيه وهو معنى قول الشيخ وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء الحكم في الصلوة والقياس ان لا يسقط

بالاغماء حتى وان طال كما هو مذهب بشر المريسي لانه لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة فيؤثر في تاخير الادا
دون سقوط القضا كالنوم الا ان العرف ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر
بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضا واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضا
ثم امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما في باب الجنون
وعند الشافعي امتداده باستيعاب وقت صلوة كاملة حتى ان من اغمي عليه وقت صلوة كاملة لا يجب عليه القضا لان وجوب
القضا يبتني على وجوب الادا ولكنا استحسنا بحديث علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن الكرم
ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة ان امتداده في الصلوات غا غير نادر
ذكرنا كذا في المبسوط قوله وامتداده في الصوم نادر اي امتداد الاغماء في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان
مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضا ان يحقق ذلك عند الحسن البصري لا يلزمه القضا لان وجوب
الادا لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء والوجوب يبتني عليه وقلنا اثر الاغماء في تاخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه القضا
لان سقوطه بزوال الاهلية او بالحرج ولا بزوال الاهلية به لما قلنا ولا يتحقق الحرج ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده
وامتداده في الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وحياة الانسان شهرا بدونهما لا يتحقق الا نادرا فلا يصلح
لبنا الحكم عليه لان بنا احكام الشرع على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب
حرجا فيجب اعتباره وكذا امتداده في الزكوة نادر لما ذكرنا في الصوم قوله والرق كذا الرق لغة الضعف
يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي الشرع هو ضعف حكمي يتهيا الشخص به لقبول ملك الغير
عليه فيتملك بالاستيلا كما يتملك الصيد وساير المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فرب عبد يكون اقوى من الحر
حسا لكنه عاجز عما يقدر الحر اي يملك من الاحكام كالشهادة والولاية والقضا ومالكية المال وغيرها قوله شرع
جزاء في الاصل اي شرع الرق في اصل وضعه وابتدا ثبوته جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عبادة الله
وصيروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في ايات الله والنظر في دلايل
وحدانيته جازاهم الله بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهايم في التملك والابتذال ولكونه جزاء على الكفر
في الاصل لا يثبت على المسلم ابتدا لكنه في حال البقا صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقا ثابتا بحكم الشرع
حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا
وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء كالخراج فانه في الابتدا يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدا على المسلم لكنه في
حال البقا صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج قوله به يصير المرء عرضة
والعرضة المعترض للامر الذي نصب له امر يعرض له المرء بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتذال اي
الامتهان قوله وهو وصف لا يتجزى التجزي في الاصل بالهمزة لكن الفقهاء لينوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب
بعض العرب في المهموز فصار يتجزو ثم قلبوا الواو لوقوعها طرفا يا فقالوا التجزي اي الرق وصف لا يقبل التجزي

ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة وراى الصواب
ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص
شايعا دون النصف والحكم يبتني على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا اثره ولانه شرع
جزاء وعقوبة ولا يتصور ايجاب العقوبة على نصف الشخص شايعا والدليل على ان مذهب اصحابنا هذا ما
ذكر محمد في الجامع في مجهول النسب اذا اقر بنصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه
مثل الحدود والارث والجنايات من غير خلاف ولم يجعل نصفه حرا ونصفه عبدا لو انقسم مثلا يكون لحكم
كما تم الشرع امرا بين مقام رجل كالعتق الذي هو ضده اعلم انه لا خلاف ان العتق لا يتجزى لانه قوة حكمية
يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع عن يد المستولي لا يملك بالقهر كذا في الاسرار وثبوت حنفي؟
مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون البعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزي الرق والعتق اتفقوا
على ان الملك قابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد في
النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع واذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا
في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق
شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه
يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق فاذا لم يكن الانفعال وهو العتق
متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن التطليق متجزيا لم يكن ح
الذي هو الفعل متجزيا وهذا معنى قول الشيخ وكذا الاعتاق عندهما قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر
يعني اذا كان الاعتاق متجزيا فلا يخلو من ان يكون العتق ثابتا في الكل او لا فان كان يلزم الاثر بدون المؤثر وان
لم يكن فلا يخلو من ان ثابتا في البعض او لم يثبت اصلا فان ثبت في البعض يلزم تجزي العتق وان لم يثبت اصلا يلزم يكون م / او ان ح
المؤثر بلا اثر والكل باطل ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لصدوره من المالك فوجب سبيل في نفاذه في البعض
وذلك يستدعي ثبوت العتق في الكل قوله وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك متجزي يعني ان الاعتاق
ازالة الملك بالقول فيتجزى في المحل كالبيع لا اسقاط الرق لان تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق
لانه اسم لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب جزاء وعقوبة لكفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على
حق الله فان حرمة الكفر حقه على الخلوص فيكون جزاؤه حقا له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق يبقا م
بقاء الملك الرق في المحل لا يدل انه مملوك له كالحبوع فانها شرط الملك ثبوتا وبقاء ومع ذلك لا يدل على ان الحبوع
مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المال فيتعلق التجزي لان العبد من
حيث انه مال متجزي كالثوب الا انه اذا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب
زوال الرق وثبوت العتق فيكون مفعلا اعتاقا واسقاطا بواسطة ازالة الملك على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق
الاسقاط يعقبه العتق

لان يكون فعل المزيل منافيا للرق كشرا القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة وهذا معنى قول الشيخ
انه اي العتق ازالة ملك يتحرى لاسقاط الرق او اثبات العتق قصدا حتى يتجه ما قلتم وحاصله ان الاعتاق يتجزى
ولكن يفسد الملك حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه في ملكه اذا اعتق شقصه ويصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه
ويخرج الى الحرية بالسعاية ولو اعتق احد الشريكين نصيبه جاز ولا يتعدى الى نصيب صاحبه بالعتق او الفساد ضمنا و
لا يرد عليه قوله عليه السلام من اعتق شقصا من عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق عليه كله اي سيصير عتيقا
باخراج الباقي الى العتق بالسعاية قوله والرق ينافي مالكية المال اي الرق ينافي المالكية لكونه مملوكا ومملوكية
من حيث انه مال لا من حيث انه آدمي فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان احدهما سمة العجز والآخر سمة القدرة
وهما متنافيان فلا يجتمعان في شخص واحد فان قيل لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث
انه ادمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك مبتذل للمال والمال مبتذل ولا
يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية غير المال لان الضرورة داعية الى اثباتها
وفيه ضعف يعرف بالتامل فالاولى ان يتمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان لا يبقى له اهلية ملك التصرف
كما لا يبقى اهلية الملك المال لانه مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك تصرفا في نفسه تبعا
وتحقيقا وقد فاتت له اهلية هذا التصرف وكان ثابتا عن المولى حتى يأثم بامره ولكنه لم يصر مملوكا له من حيث
التصرف في ذمته حتى ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمته ابتداء فيبقى له الاهلية في ملك هذا التصرف
كما انه لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص يبقى مالكا لذلك التصرف كذا في المبسوط
واذا ثبت ان الرق ينافي مالكية المال لا يثبت الاحكام المبنية على الملك في حق الرقيق فلا يملك
العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك
كالاعتاق وعند مالك يجوز لهما التسري لان ملك المتعة يثبت بالنكاح او الشراء فاذا كان
اهل الملك المتعة بالنكاح كان اهلا له بطريق آخر لان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوى
مما يثبت بالشراء وجوابه بما قلنا ان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حقه فكذا الحكم بخلاف النكاح
اذ لا تأثير لاذن المولى في اثبات الاهلية انما تأثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد والسرية
الامة التي بوأتها بيتا واعددتها للوطء وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم الجارية كذلك لانه صار احق
بمكاسبه لحرية يدا فتوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره قوله ولا
يصح منهما اي من العبد والمكاتب الحج للاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان
القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لانهما منافع البدن
والمال وهو لا يملك شيئا منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت
المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولى الا ما
مال وما لكا من حيث انه ادمي كما في مالكيته غير المال فلا يلزم التنافي لاختلاف الجهة قلنا لو قيل مالكيته من حيث ح

اصل ح التي
استثني على المولى في ساير القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة تحصل بها الصوم والصلوة الفرض ليست للمولى
بالاجماع وهو منها مبقى على الحرية واذا كان منافعه لمولاه وباذنه لا تخرج عن ملكه وكان اداء حاصلا بما هو ملك
غيره فلا يقع عن الفرض وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت
الظهر خلفا عنه ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداء الجمعة بمنافع مملوكة له فيجوز بخلاف الفقير اذا
ادى الحج من الفقير حيث يقع ما اداه عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الفرض الابدي
لان ملك المال لا يشترط في حق المكي وفي حق الافاقي انما يشترط للتمكن من الوصول الى موضع الاداء فباي طريق وصل اليه
الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصلا بمنافعه التي هي حقه فكان فرضا قوله ولا ينافي مالكية غير المال
اي الرق لا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة لانه غير مملوك من هذا الوجه فلم يمتنع مالكيته لهذه الاشياء
بالرق وكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية الى اثبات
هذه المالكية ايضا لانه مع الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائها وهو لا يملك الانتفاع
بامة المولى وطيا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك عين فاذا
لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى دفعا للضرر
عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي اجابة بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال اخر
يتعلق به وماليتها حق المولى فلم يتمكن بدون اجازته ولهذا لو سقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون
اجازته ولو اجازه بدون الاعتاق كان مالكا لكل البضع العبد دون المولى فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد لا يقال ان المولى
يملك اجباره على النكاح ولو كان هو مالكا لا يملك الاجبار عليه لانا نقول انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو
سبب الهلاك او النقصان لا لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الاجبار وهو المالك للطلاق وكذا الدم
والحيوة لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء له الا ببقائهما فيثبت له ملكهما كما ثبت ملك النكاح ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه
وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر فكان اقرارا على نفسه لا على حق المولى فيصح ويؤاخذ به
في الحال ويقتل الحر به لانه مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة قوله وينافي كمال الحال في الكرامات اي الرق ينافي
كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر
فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال يبتني على العز والشرف والرق يبتني على الذل
والهوان فلا جرم بينهما تناف وذلك مثل الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب وللاستيجاب ويمتاز بها عن ساير
الحيوان فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى ولا اشكال ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة والحل
فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم خوف اثم وملامة كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل
في حق النبي عليه السلام الى التسع والى ما شاء الزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق واذا كان كذلك يثبت هذه الاشياء في حق
العبد ناقصا في ذمته كضعيف بسبب رقه لانه من حيث انه مال صار كانه لا ذمة له ومن حيث انه انسان مكلف لا بد له
ان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الفرض الابدي
الصادر ح

من ذمته فقلنا بوجود اصل الذمة ووصف الضعف فلم يحتمل الدين بنفسها الا بانضمام مالية الرقبة او الكسب اليها حتى
لا يمكن المطالبة بدونهما فيستوفى الدين من الرقبة والكسب الموجود في يده يعني يصرف الكسب الى الدين اولا فان بقي شيء
او لم يكن له كسب يصرف مالية الرقبة اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع كذا في الاسرار وان لم يمكن
بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة وانما يباع رقبته في دين الاستهلاك
بان استهلك العبد المأذون او المحجور مال الغير ودين التجارة اذا كان مأذونا الا ان يختار المولى الفداء
وقال الشافعي لا يباع في دين التجارة لان رقبته كسب المولى فلا يباع في دين التجارة اذا كان مأذونا
الا ان يختار المولى الفداء وقال الشافعي لا يباع في دين التجارة لان رقبته كسب المولى فلا يباع في دين التجارة كسائر
اكسابه وهذا لان مال المولى انما يشتغل بهذا الدين بسبب الاذن وانما اذن له في التجارة فلا يشتغل غير مال
التجارة بدينها لان الاذن لم يحصل لغيرها بخلاف دين الاستهلاك فانه كان يشتغل برقبته قبل الاذن فكذا بعده
قلنا هذا دين وجب على العبد مطلقا لانه ظهر وجوبه باقرار المولى والعبد او بسبب معاين وهو الشراء فيتعلق
برقبته كدين الاستهلاك وقدمنا الاستيفاء من الكسب وان كان التعلق بالرقبة لان في البداية بالكسب نظرا للمولى
حيث لا يزول ملكه عن راس ماله فيتصرف ويربح ونظرا للغريم لانه ينقطع حقه عن الكسب بالبيع ولم يتخلف محل
حقه فاذا لم يثبت الدين في حق المولى يطالب به بعد العتق مثل دين يثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج امرأة
بغير اذن المولى ويدخل بها حتى وجب العقر لا يؤاخذ به في الحال لانه وجب بالعقد الفاسد وهو معدوم في حق المولى
لعدم رضاه فلا يظهر ثبوته في حقه قوله وللحل اي صفة الرقبة بالرق انتقص الحل الذي يبتنى على ملك النكاح
ويصير الرق به اهلا له حتى لا ينكح العبد الا امرأتين حرتين كانتا او امتين وقال مالك له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر
في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق
وملك الدم في الاقرار بالقود وقلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات في الحدود وعدد
الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى انتقضت اهليته لكثير من
النعم فلا بد ان يؤثر في نقصان النعم والحل نعمة فيؤثر في انتقاصه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله عنه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنين وكذا حل النساء
يتغير بالرق الى النصف حتى يصح النكاح اذا تقدم ولا يصح اذا تاخر او قارن لعدم التنصيف في المقارنة والعدة
تنتصف والطلاق ينتصف لكن الحيضة الواحدة والطلقة لا يتنصفان لانهما لا يقبلان التجزي فيتكاملان
ترجيحا لجانب الوجود على جانب العدم فيصير طلاق الامة ثنتين وعدتها حيضتين ولكن عدد الطلاق لما كان
عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء اذ الكلام وقع في قدر المملوك للزوج فيتعرف مقداره من محله ويزداد
المحلية بالحرية وينتقص بالرق وازداد بناء على ذكر الابري ان من ملك عبدا يملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين
يملك اعتاقين وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية لان بالنكاح يثبت الملك له عليها اعتبر فيه بالرجال و

الطلاق

وحريتهم ويتنصف الحدود والقسم بالرق ايضا لما ذكرنا وانتقص بدل دمه عن دية الحر اذا قتل خطأ لانتقاص
مالكيته كما انتقصت بالانوثة لكن نقصان الانوثة في احد ضربي المالكية بالعدم وهو مالكية النكاح فانها وان ملكت المال
رقبة ويدا وتصرفا لا تملك النكاح فوجب تنصيف ديتها والانتقاص الحاصل بالرق نقصان في احدهما لا بالعدم اي اثر
الرق في انتقاص مالكية المال لا في النكاح فان العبد لا يملك المال رقبة ويملكه يدا وتصرفا ولهذا ليس لمولاه ان
يسترد ما اودعه ويملك ملك النكاح على الكمال فوجب نقصان بدل دمه عن الدية بما له خطر في الشرع وهو العشرة
دراهم مقدار نصاب السرقة ولا يقال مالكية المال ناقصة في حقه ايضا لتوقفها على اذن المولى واقتصارها على امرأتين
لانا نقول التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي والتوقف لدفع الضرر عن المولى كما بينا وكذا تنصيف
عدد الانكحة في حقه ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصيف الحل فان مالكيته فيما يملك من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان
وعند ابي يوسف وهو قول الشافعي يجب قيمته على الجاني لا على العاقلة بالغة ما بلغت لرجحان معنى المالية فيه بدليل ان القيمة
اذا انتقصت من الدية تجب القيمة بالاتفاق وان الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال واذا كان كذلك يجب
تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب ولكنا نقول اعتبار معنى النفسية اولى لانها اصل والمالية تبع لانها قائمة
بها فان النفسية لو زالت بالموت لم يبق المال ولو زالت المالية بالاعتاق يبقى النفسية ولهذا كان المعتبر في
ايجاب القصاص والكفارة معنى النفسية فكذا في ايجاب المال الا ان ايجاب المال لاظهار خطر المحل وخطره باعتبار
المالكية وفي مالكيته نقصان كما بينا فوجب القول بالتنقيص والجواب عن استدلالهم على انها اذا نقصت قيمته من دية الحر
فهو ان الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ايضا ولهذا يجري فيه القسامة ويتحمل العاقلة الا انه لكونه مالا يوجب نقصان حكمه
فاذا لم يمكننا نقص ديته باعتبار قيمته ما انتقصنا بذلك السبب الذي انتقص به واذا لم يمكن النقصان باعتبار ماليته
بان ازدادت قيمته على دية الحر او ساواها وجب النقص شرعا لكن بقدر الخطر وكذا وجوب الضمان للمولى لا يدل
على انه بدل المالية لان القصاص وجب للمولى ايضا وهو بدل النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا
يقضى دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا ومالكا للمال فيستوفيه المولى الذي هو اولى الناس به
كما في القصاص قوله وانه لا يؤثر اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم تنقيصا او اعداما سواء كانت
العصمة مؤثمة او مقومة لان العصمة المؤثمة يثبت بالايمان والمقومة بدار اي بالاحراز بها حتى لو اسلم كافر
في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص قوله
والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار
في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق لا يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا
كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله قوله ولذلك اي ولكون العبد مثل
الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وعند الشافعي لا يقتل لان معنى المالية التي تختل بها الكرامات البشرية
فاختلت النفسية لتجاوزهما فكان العبد نفسا من وجه دون وجه والحر نفس من كل وجه فامتنع القصاص لعدم

المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان
ذلك يثبت بالنص على خلاف القياس ولكنا نقول نفس العبد معصوم على سبيل الكمال كما ذكرنا ولهذا يجب القصاص
بقتله اذا كان عمدا ولو اختلت العصمة لما وجبت القصاص لان ذلك يوجب شبهة للاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة — القاتل ح
ويجاوز المالية لا تحل بالشبهة والعصمة لان الوصف الذي يبتنى عليه القصاص ويثبت لاجله العصمة وكونه متحملا لامانة الله
اذ التحمل والاداء لا يمكن بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية
والعقل صفات زائدة ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة ههنا في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص
فلا عبرة لنقصان فيما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة التي يعتبر في تحقيق البدل وتكميله فاما في
في القصاص فلا بد للترجيح بان القصاص بين الذكر والانثى مع ثبوت التفاوت بينهما في البدل والمراد بالعصمة هي
حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحبه وهي على نوعين مؤثمة ومقومة وهي التي يوجب الاثم والضمان جميعا
على تقدير التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان القصاص وان كان خطأ فالضمان الدية والاثم يرتفع في العصمتين
بالكفارة ان كان خطأ وان كان عمدا بالتوبة والاستغفار وانما يؤثر في قيمته التي في قيمة الدم هذا جواب عما يقال
كيف لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق فقال انه في تنقيص القيمة لما
بينا لا في العصمة لان العصمة بالايمان والدار والعبد فيه مثل الحر قوله وصح امان المأذون له اي امان العبد
المأذون بالقتال وفي الحقيقة هذا جواب عما يقال لما كان الرق منافيا للولاية ينبغي ان لا يصح امان العبد
المأذون في القتال للكافر الحربي لان الامان من باب الولاية لانه تصرف على الغير والزام عليه كالشهادة ولا
ولاية له على الغير فقال صح امانه لا لان له ولاية على الغير بل لان الامان بالاذن في القتال يخرج من باب
الولاية لانه لما صار ماذونا في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه يستحق رضخا فيها وبالامان يسقط — فيلزمه ح
حقه في الغنيمة ثم يثبت حكم الامان ثم يتعدى الى غيره من الغانمين لعدم تجزيه فلم يكن من باب الولاية كالشهادة برؤية
في هلال رمضان وفي امان المحجور عن القتال خلاف فعند ابي حنيفة رح واحدى الروايتين عن ابي يوسف رح لا
يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى تكون به مسقطا حق نفسه ولان الامان من توابع الجهاد لانه قد يكون فيه للامان
مصلحة للمسلمين ليستعد للجهاد بعد نوع ضعيف ولا حق له في الجهاد فلا يصح امانه وعند محمد والشافعي رح
واحدى الروايتين عن ابي يوسف رح يصح لانه مسلم من اهل النصرة الدين والامان تصرف فيما ذكرنا والنصرة بالقول
مملوكة له اذ ليس فيه ابطال حق المولى بخلاف القتال بالنفس فان فيه ابطال حقه ولا يملكه قوله
واقراره بالحدود والقصاص يصح قوله ان الرق لا ينافي مالكيته غير المال من الدم والحياة اي لما لا ينافي
لاجل ان الرق لا ينافي مالكيته غير المال صح اقراره ماذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اي ما يوجب
الحدود والقصاص لانه لما كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة حتى لا يملك المولى اراقة دمه ولم يصح اقرار
المولى عليه بالحدود والقصاص كان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف

ماليته التي هو حق المولى لانه بطريق التبع وكذا صح اقراره ماذونا كان او محجورا بالسرقة المستهلكة عندنا حتى وجب القطع
ولم يجب الضمان وعند زفر رح لا يقطع ويوجب ضمان المال في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره
بما يوجب الاستحقاق نفسه او جزء منها لا يصح كالاقرار بان نفسه لفلان وبالمال يصح وقلنا ان وجوب الحد باعتبار انه
آدمي مخاطب لا باعتبار انه مال ويوضح هذا المعنى ان مثل الحر فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الحر كاقرار الحر ولا ضمان
عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان وبالقائمة صح من المأذون في حق المال بالاجماع حتى يرد المال على المسروق
منه لان اقراره بالمال لاقى حق نفسه وهو الكسب لانه يملكه المحجور فيه فيصح ثم في القطع صح عندنا خلافا لزفر لما مر قوله
وفي المحجور اختلاف اي في اقرار المحجور بالسرقة القائمة اختلاف معروف بين العلماء الثلثة فعند ابي حنيفة رح يصح اقراره مطلقا
فيقطع ويرد المال على المسروق منه وعند محمد رح لا يصح اصلا بالسرقة فلا يقطع ولا يرد المال وعند ابي يوسف رح يصح في
حق من الحد دون المال فيقطع ويكون المال لمولاه وهذا اذا كذبه المولى وقال المال لي فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد
المال بلا خلاف وجه قول ابي حنيفة رح ان اقراره في حق الحد يصح لما ذكرنا والقطع هو الاصل ومتى ثبت القطع يثبت
كون المال للغير مولاه لا يتحمل له ان يقطع في مال مولاه وثبوت الشيء يثبت ما هو من ضروراته وجه قول ابي يوسف رح
انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال واقراره يجد في حق القطع ولا يصح في حق المال فلا يثبت المال واحد الحكمين ينفصل عن
الآخر لانه قد يثبت القطع بدون المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكة وقد يثبت المال بدون القطع كما لو شهد بالسرقة
رجل وامرأتان فان المال يثبت دون القطع وجه قول محمد رح ان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح في حق القطع
ايضا لانه لما بقي المال على ملك المولى لا يمكن ان يقطع فيه لانه لا قطع بالسرقة في مال المولى كذا في المبسوط قوله
والمرض قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي وقيل هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة وعند
اهل الطب هو هيئة طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات آفة في العقل قوله وانه لا ينافي اي المرض لا
ينافي اهلية وجوب الحكم على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد ولا اهلية العبادة لانه
لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض
لما كان سبب الموت بترادف الآلام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه
بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي
علة لخلافة الوارث والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت
فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث او الغريم بماله
في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله فيكون اي المرض اسباب الحجر على المريض بقدر ما يقع به صيانة الحق اما في حق
العزماء ففي الكل اذا كان مستغرقا واما في حق الورثة ففي الثلثين اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله يعني انما يثبت — الدين ح
الحجر اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر
واذا اتصل به الموت صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف

الآثام وكل جزء من المرض مضعف موجب للالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخير فتم المرض علة للحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي اضناه حتى قلنا لا يوثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما ~~لا يتعلق بهص~~ غرم يفضل من حاجته الاصلية وقد صادف ركن التصرف من اهله مضافا الى محله فينعقد فيصح في الحال كل تصرف المقتضي يعني لما اتصل به الموت يستند الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار يقينا انه تصرف المحجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل الاتصال بالموت انه يصير له لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فقيل كل تصرف واقع منه يحتمل الفسخ كالهبة والبيع بالمحاباة يصح في الحال ثم عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت ينقض وما لا يحتمل الفسخ والنقض جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في سائر الاحكام واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون الرقبة وحق الغريم او الوارث في الرقبة وصحة الاعتاق يبتنى على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لوجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة الا ان الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظرا له فان الانسان مغرور باملـه مقصر في عمله فيحتاج عند حلول آثار المنية الى تلافي ما فرط فيه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه قال عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة في اعمالكم فضعوه حيث شئتم قوله والحيض والنفاس فكذا الحيض دم ينفضه رحم البالغة المراة السليمة عن الداء والصغر واحترز بقوله رحم المراة عن الرعاف وغيره وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم تراه بنت تسع سنين فانه ليس بحيض في الشرع والنفاس الدم الخارج عقيب الولادة وهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عنهما شرط للصلوة وفي فوت الشرط فوت الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء اصلا والصلوة شرعت بصفة اليسر بدليل سقوط القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود فلو اوجبنا القضاء عليهما لوقعتا في الحرج فلهذا لا يجب عليهما قضاء الصلوة فقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة اداء الصوم نصا بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء اذ الصوم يتادى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتادى بهما لولا النص وهو قوله عليه السلام تدع الحائض الصلوة والصوم ايام اقرائها وبصحة اداء الصلوة قياسا فانها لا تتادى بالاحداث والانجاس مع انه لا حرج في قضاء الصوم بخلاف الصلوة لان قضاء عشرة ايام في احد عشر شهرا يسير وقضاء خمسين صلوة في عشرين يوما مع احتياجهن الى اداء الصلوات الوقتية عسر جدا ولا يقال ينبغي ان لا يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة لانا نقول حكمه ماخوذ

من الحيض فكما لا يسقط الحيض الصوم بوجه فكذا النفاس وان استوعب الشهر لان وقوعه في وقت الصوم من النادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعهما في وقت الصلوة من اللوازم ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء وان كان وقوعه في وقت الصلوة من النوادر لان الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء قوله والموت الموت ضد الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة ولهذا قيل انه عجز خالص اي ليس فيه جهة القدرة بوجه فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف كوجوب الصلوة والزكوة والصوم حتى يسقط به ما هو قربة لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط الزكوة به وكذا حكم ساير القرب لفوات الاداء عن اختيار وانما يبقى عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام وما شرع عليه اي من الاحكام لحاجة غيره كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة يبقى ببقاء تلك العين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالمال فيبقى حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان ياخذه وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال اي الى الذمة على تاويل المذكور او ما يوكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا قال ابو حنيفة ر اي ولان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة ر ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا يصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه ان وجوب الدين يعرف بالمطالبة ولهذا فسر بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقط المطالبة ههنا لامتناع مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق له مال يؤمر الوارث او الوصي بالاداء ولا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصيل ولا مطالبة ههنا فلم يصح التزامها بخلاف العبد المحجور يقر بالدين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمته كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فلما تصورت المطالبة في الحال يصح التزامها بالكفالة ولا يقال ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال الدين بكمال ذمته لانا نقول ضم الرقبة في حق المولى ليمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذ ظهور الدين في حقه لا لان الذمة غير كاملة اذا صحت الكفالة يوخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب في الحال لان تاخر المطالبة عن الاصيل لعذر في عدم ذلك في حق الكفيل كما في الكفيل عن المفلس يوخذ في الحال وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصح الكفالة

عن الميت وان تخلف مالا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع مبرئا ولو برئ لما حل للصاحب
ان ياخذ من المتبرع فلما كانت حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة باقية ولهذا يطالب في الاخرة بالاجماع الا انه
عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس
وكما لو كان الدين موجلا ويؤيد ذلك ما روي انه عم اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم
دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع من الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة هما علي يا رسول الله فصلى
عليه فلو لم يصح الكفالة لما صلى لان المانع كان هو الدين ولو لم يصح الكفالة لم يتخلص حكمه فيبقى مانعا والجواب عنه انا لا نسلم
ان هذا الدين مطالب في احكام الدنيا لانعدام المطالب بمعنى في المحل وهو خراب الذمة فيكون الدين غير مطالب لمعنى
فيه وهو سقوطه لعدم المحل لا لعجز بالمعنى فينا بخلاف الكفالة عن المفلس الحي لان الذمة كاملة محتملة الدين
فيبقى مستحق المطالبة الا انه يستحيل مطالبة المفلس خصوصا عند ابي حنيفة لان الافلاس لا يتحقق
عنده فيصح الكفالة بخلاف الدين الموجل لان المطالبة فيه مستحقة على سبيل التاجيل فيصح التزامها با
والاستدلال لهم بالحديث غير صحيح اذ ليس في الحديث لم يبق هناك مال او يحتمل انه قد كان وعده الرسول
وليس فيه هذه الكفالة صحيحة بمستندا على وجه يبتنى عليه احكام الكفالة من المطالبة والملازمة والحبس
والخبر على الفضائل اشتمل جوازه واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه لان الكفالة لا تصح للغائب عند
الاكثر ولا تصح للمجهول بلا خلاف وكان عم لا يصلي ما لم يبين له وجه القضاء فلما تعين ح
الوصول ... واما صحة التبرع فبناء على ان الدين باق في حق من له الدين لان سقوطه عنه للضرورة
فيتقدر بقدرها فيظهر في حق من عليه دون من له ولهذا صح الضمان عنه اذا خلف مالا او كفيلا
وان من الدين ما يكون وجوبه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها
يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لا يمنع وجوب الصلة فالموت اولى الا ان
يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز التصرف في الثلث نظرا له تحولت وان كان صلة
الى ان كان المشروع شرع لاجل بقي له اي لاجله مما كان منه على الحاجة ما تنقضي به حاجته لان مرافق البشر
انما شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي تثبت فيهم
بكونهم مخلوقين بخلق الله واحيائه والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار فشرعت
لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها تنشأ عن العجز والعجز فوق الموت فيبقى للميت
ما كان مشروعا على الحاجة ما تنقضي به حاجته ولهذا قدم جهيزه على قضاء دينه لان حاجته الى التجهيز اقوى من
قضاء الدين الا يرى ان لباسه في حال الحيوة مقدم على دينه لمساس حاجته اليه فكذا بعد الممات وانما يقدم
التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغرماء متعلقا بالعين اما لو كان متعلقا كالمستاجر والمرهون والمشترى
قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق بالعين يصرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا لم ديونه

للكفالة

ان لا

للمجهول

بناء على ظاهر الحال في الوقت ان المرحوم كان معينا بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الاهلاك كذا في الاسرار ح

والرق

وانما قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب من
التبرع اهم ولان الدين حائل بينه وبين ربه كما نطقت به السنة وكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياه من
ثلثه اي من ثلث ماله بعد الدين وانما قدم وصاياه على الميراث اذا لم يتجاوز الثلث لان الشرع نظر له
وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر وهذه الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة
الوارث فيقدم عليه وقد نص الله تعالى عليه بقوله من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجبت المواريث
اي يثبت المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان ماله اذا انتقل الى من يتصل به ويخلفه كان انظر له فينصرف
الى من يتصل نسبا اي قرابة او سببا اي بالزوجية او دينا بان لا نسب ولا سبب فيوضع في بيت المال ليقضي به
حوائج المسلمين قوله فلهذا بقيت الكتابة اي ولبقاء ما ينقضي به الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى
بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار مالكيته ليصير معتقا ويحصل له الولاء والبدل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة
وحاجته الى الاجر بعد موته باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه ليحصل له الولاء ويتخلص من العذاب
ايضا فلذلك بقيت الكتابة بعد موته وبعد موت المكاتب عن وفاء اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب
عن وفاء لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنده ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولود دون المشترى
في حال كتابته فيعتق في اخر جزء من اجزاء حيوته وهو مذهب علي وابن مسعود رض وقال زيد بن ثابت رض ينفسخ
الكتابة وبه اخذ الشافعي لانه لو بقيت انما يبقى ليعتق المكاتب اذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية و
الميت ليس بمحل العتق ابتداء ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته لان المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي
الاستناد اثبات قبل وجود الشرط وهو اداء بدل الكتابة بخلاف ما اذا مات المولى لان محل العقد قائم قابل
للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال حيوته فموته لا يبطل
الكتابة ولكنا نقول المكاتبة عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم فان المكاتب ملك يدا من حيث
الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف على سبيل اللزوم وهذه المالكية تثبت للمكاتب لحاجته الى احراز نفسه
وصيرورته معتقا وحاجة المكاتب اقوى الحوائج لان الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا اذ الرقيق في حكم الاموات
ولذا انه يذهب في هذا العقد الى حط بعض البدل عندنا وعند الشافعي رح يجب حط ربع البدل لكونه اقرب الى حصول
العتق وكذا في الاخرة فانه يتأذى في قبره بتأذي ولده بتعيير الناس اياه بالرق قال عليه السلام يتأذى الميت في قبره بما يؤذى به
في اهله فلما جاز بقاء مالكية المولى بعد موته لحاجته فلان يبقى مالكية المكاتب لحاجته الى وصول الحرية كان اولى
لان حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء والثواب لو قيل بقاء مالكية المكاتب لزم بقاء مملوكيته
اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول به لان ابقاء المالكية لمعنى الكرامة ولا كرامة في ابقاء المملوكية لانها تنبئ عن
الذل واذا لم يبق المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته فينفسخ الكتابة لانا نقول بقاء المملوكية لا وقت
مقصود بنفسه لانا احتجنا الى ابقاء المالكية لما بينا ولا يمكن ذلك الا بابقاء المملوكية الى وقت الاداء فيبقى المملوكية شرطا

القول م

لتحقق المالكية وان كانت غير مقصودة فبقيناها تبعا **قوله** وقلنا تغسل المراة زوجها عطف على قوله تبقى اي
ولبقاء ما يقتضي به الحاجة تبقى الكتابة وقلنا ان المراة تغسل زوجها في العدة لان النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تنقض
العدة بخلاف ما اذا ماتت المراة حيث لا يغسلها زوجها خلافا للشافعي رح لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية
بالموت لانها عبارة عن الآدمي لقضاء حاجة المالك بخلاف القياس الى زمان الموت لانه لا اقدر على قضاء حوائج من
المملوك بعد الموت فلا تبقى بعد موتها الا ترى انه لا عدة عليها بعدها ولو بقي ضرب من الملك لوجب مراعاته
بالعدة لان الملك المؤكد لا يزول بمجرد المزيل كما لو طلقها او مات عنها وملك النكاح وبقي ضرب من الملك لوجب مراعاته
بالعدة لان الملك لم يشرع غير مؤكد بخلاف ملك اليمين الا ترى انه مؤكد بالشهادة والمهر وحرمة المصاهرة ولان
الحاجة ههنا الى الغسل وهو من باب الخدمة فابقاء المملوكية بهذه الحاجة يؤدي الى اعتبارها لاثبات ضد موجبه
وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيحكم ببقائها بعد الموت للحاجة واحتج الشافعي رح بقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها
لو مت لغسلتك وكفنتك وصليت عليك وقد غسل علي فاطمة بعد موتها ولان الملك جعل كالقائم في حق الزوج
لحاجته الى الغسل فيجعل كذلك في حقها ايضا لان ملك الحل مشترك بينهما وجوابه ما قلنا واما قوله عليه السلام غسلتك
فمعناه بالاسباب غسلتك وقد روي ان ام ايمن غسلت فاطمة ولو ثبت ان عليا رضي الله عنه غسلها فذلك لاجابة المخصوصة به
حيث قال لابن مسعود حين انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله عليه السلام قال فاطمة زوجتك في الدنيا والآخرة
قوله وما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص فانه شرع لدرك الثار وتشفي الصدور
والانتقام المفوض على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا ~~لم يبق اهلا~~ لذلك لا تشفيا ولا حاجة {عند انقضاء}
له اليها ويثبت القصاص صونا وعند انقضاء حيوته لا يثبت الا ما يصلح لقضاء حوائجه كالتجهيز والتكفين
وقضاء الدين وتنفيذ الوصية والقصاص لا يصلح لدفع الحوائج اصلا وقد وقعت الجناية على اوليائه من
وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم بحيث يجري
فيه سهام الورثة كما ينتقل سائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت ولكن السبب
انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي
ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للمولى
القائم مقامه على سبيل الخلافة عنه يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا بين ان ابتداء {جعلنا}
ثبوت القصاص للولي ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المجروح وصح عفو المجروح ايضا استحسانا لان
الحق باعتبار نفس الواجب للوارث فيصح عفوه وباعتبار السبب للمورث فيصح عفو المجروح ايضا
لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث
اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض درك الثار وذلك
يرجع الى الورثة لا الى الميت فكان القصاص حقهم من الابتداء والا فكيف يكون موروثا فان قلت اذا

كان الغرض منه درك الثار وجب ان يكون لكل واحد منهم ولاية استيفاء القصاص الا بحضور الكل وحضور بقيتهم
وليس كذلك فانه لو عفى احدهم او استوفاه بطل ولا يضمن العافي او المستوفي للآخرين شيئا قلت
القصاص واحد لانه جزاء فعل واحد وانه لا يحتمل التجزي اذ لا يمكن ازالة الحيوة من بعض المحل دون البعض {للآخر رح}
وقد تعذر ايجاب البعض ابتداء بالاجماع ولم يبطل بالاجماع فثبت في حق كل واحد كملا كولاية الانكاح ثم فاذا بادر
احدهم والمتوفي او عفى لا يضمن شيئا للآخرين لانه تصرف في خالص حقه ولهذا قال ابو حنيفة رح للكبير ولاية الاستيفاء
قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو
عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب وههنا العفو معدوم ولا عبرة بتوهم العفو بعد
البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال **قوله** فاذا انقلب مالا اي اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او
بعفو البعض او لشبهة صار موروثا حتى تقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه لان موجب القتل في الاصل القصاص
لانه المثل من كل وجه وانما تجب الدية خلفا عن القصاص فاذا جاء الخلف ابطال جعل كانه هو الواجب في الاصل
لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل انعقد للميت فيستند الخلف اليه وصار كانه هو الواجب
بهذا القتل كالدية في الخطأ وكان الاصل في القصاص ان يجب للميت ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت دمه
وحيوته الا انا استثنيناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفي الخلف عدم
هذا المانع فجعل موروثا فيه لان الخلف للاصل لاختلاف حالتهما وهو ان الاصل لا يصلح لرفع حاجة الميت
ولا يثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف {يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف رح}
حالتهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث كذا ههنا **قوله** ووجب القصاص للزوجين
اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة والزوجية تصلح سببا لدرك الثار لثبوت الاتحاد بين الزوجين
قلنا وجب القصاص للزوجين كما في الدية فان بها يثبت نصيب في الدية لان الزوجية تصلح سببا للخلافة
وقال ابن ابي ليلى ليس لهما حق في القصاص لان سبب استحقاقهما العقد والقصاص لا يستحق بالعقد
لان المقصود منه التشفي والانتقام ويختص به الاقارب الذي ينصر بعضهم بعضا ولهذا لم يثبت للموصى
له حق في القصاص وجوابه قلنا ان التشفي بواسطة المحبة والمحبة الثابتة بالزوجية مثل المحبة الثابتة
بالقرابة بل فوقها فيصلح سببا لدرك الثار وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة شيئا من الدية لان وجوبها بعد الموت
والزوجية تنقطع بالموت وجوابه انها مال الميت حتى تقضى منه ديونه فيرث منها جميع ورثته كسائر اموال وقوله والزوجية
تنقطع بالموت مسلم ولكن سبب الخلافة زوجية قائمة الى وقت الموت عند تبيه به لا زوجية قائمة في الحال
كما في سائر الاموال وقد امر رسول الله الضحاك بن سفيان الكلابي ان يورث امراة اشيم الضبابي من عقل
زوجها اشيم وهو مذهب عمر وعلي وعامة الصحابة **قوله** ولا حكم للاحياء في احكام الآخرة اربعة انواع {احكام الآخرة رح}
ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة

نادر

اي العوارض سماوي م

الاحكام ن

الطاعة وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام
حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للام والمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج
والمجيء بعد الفناء فكان له حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء
في احكام الدنيا والقبر روضة دار المتقين وحفرة الخاسرين فكان له حكم الاحياء وذلك كله جعل ما
مضى عليه في منزل القبر الابتلاء بسؤال المنكر والنكير في الابتداء ونرجو الله تعالى ان يصيّر لنا بكرمه وفضله
روضة وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه انه ذو الفضل والاحسان قوله ومكتسب هذا عطف
على قوله سماوي ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وهو انواع احدها الجهل وهو صفة تضاد العلم عند احتماله
وتصوره واحترز به عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال السيد الامام
ابو القسم رح الجهل يذكر ويراد به عدم الشعور ويذكر ويراد به الشعور بالشيء على خلاف ما هو به ويذكر ويراد به السهو
وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في حكم الاخرة كجهل الكافر فانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل قال
تعالى وجحدوا بها واستيقنتها الاية فان الايات الدالة على وحدانية الله تعالى لا تعد ولا تخفى على
ذي لب كما قيل وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد وكذا الدلايل على صحة رسالة الرسل عليهم السلام من
المعجزات والحجج ظاهرة محسوسة في زمانهم فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل
الكافر عذرا بوجه قيل فقد بقوله في الاخرة لانه اختلف في ديانة الكافر اي في اعتقاده حكما على
خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انها تصلح دافعة للتعرض ودافعة
للدليل الشرعي في الاحكام التي احتملت التغيير مثل حرمة الخمر والخنزير ونكاح المحارم حتى ان اعتقاد
يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة
بحال وكذلك قالا الا انهما فرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم فقالا ان تقوم الخمر والخنزير واباحتهما
كانا حكمين ثابتين فاذا قصر الدليل وتحمل انه انما قيد به لانه ربما يجعل عذرا في احكام الدنيا بقبول
الذمة فان جهله يدفع عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عذاب الاخرة قوله وجهل صاحب
الهوى في صفات الله تعالى واحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم قالوا انكروا حقيقة
بقولهم انه عالم بلا علم قادر بلا قدرة وكذا في ساير الصفات ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بحدوث
صفات الله تعالى تعالى الله عنه متشبهين بخلقه في صفاته وهذا النوع دون جهل الكافر لكنه لا يصلح
عذرا في الاخرة ايضا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه انزله بعلمه ان الله سميع بصير الى غيرها من الايات الدالة على
صفاته واما العقل فهو ان الحوادث كما دلت على وجود الصانع دلت على كونه حيا عالما قادرا وان
يكون له علم وقدرة وحيوة اذ يحيل العقل ان يحكم بعالم لا علم له وحي لا حيوة له وقادر لا قدرة له

وقد عرف

لا يصلح م

منقطعة م

وقد عرف ان ما هو محل الحوادث فهو حادث فلا يجوز ان يكون صفاته حادثة لا يستلزم حدوث الذات و
موضع هذا البحث اصول الكلام فاكتفينا بذلك القدر احترازا عن الاطناب وكذا جهلهم باحكام الاخرة مثل
جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكباير وجواز العفو عما دون الشرك
وجواز اخراج اهل الكباير من النار ومثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهليهما جهل باطل لان الدلايل
القاطعة من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تخفى على من تامل فيهما عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا في الاخرة
كجهل الكافر وكجهل الباغي اي وكذلك جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق وان
الامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص عذرا لانه مخالف للدليل
الواضح فان الدلايل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم لائحة على وجه لا يعد جاحدها
مكابرا معاندا واصل الفتنة المعروفة وقعت بين علي ومعاوية وهي مشهورة ولكن الباغي وصاحب الهوى
لما كانا من المسلمين لانه بالبغي لم يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغل في غلاة هواه حتى كفر ولكن ينتسب
الى الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتاويله الفاسد
حتى اذا استحل الباغي الاموال او الدماء متاولا او مباشرة الذنب كفر لا نحكم باباحتها في حقه بتاويله كما حكمنا
باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد للاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان
ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه فلذلك قلنا اذا اتلف الباغي مال العادل او نفسه ولا منعة له
يضمن كما لو اتلف غير الباغي ولا بد للالزام فاذا صار للباغي منعة سقط ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب
العمل بتاويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان نفس ولا مال بعد التوبة كما لا يؤخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا الخلاف
الاثم فان الباغي اثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع واما ضمان العباد فيحتمل ان لا يكون كحكم الحرمة
وهذا اذا هلك المال في يده فان كان قائما فانه يلزمه وجب رده على صاحبه لانه لم يملكه بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي
وقد روي عن محمد انه افتى في اهل البغي اذا تابوا ان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لان ولاية
الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على اداء الضمان ولكن يفتى به فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل بمثله لانه
وجبت عليهم محاربتهم فيقتلون الامر في ذلك جازم فقاتلوا التي تبغي والامر للوجوب كذا في المبسوط ولهذا وجب قتل اسيرهم
والتذفيف على جريحهم ولم يجب عن اموالهم ودمائهم ولم يحرموا عن الميراث بقتلهم لان الاسلام جامع والقتل بحق وجب
حبس اموالهم زجرا لهم وحاصل هذا الفصل ان المعتبر للحكم اجتماع التاويل والمنعة حتى لو تجرد احدهما عن الاخر لا يتغير
الحكم في حق الضمان حتى لو ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل
العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التاويل وقال الشافعي رح يجب على الباغي الضمان وان كان له منعة لانه مسلم
ملتزم احكام الاسلام وقد اتلف بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من احكام الاسلام بخلاف الحربي لانه غير ملتزم
احكام الاسلام اصلا ولنا حديث الزهري قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله كانوا متوافرين فاتفقوا

على ان كل دم اريق بتاويل القران فهو موضوع وكل مال اتلف بتاويل القران فهو موضوع وكل فرج استحل بتاويل القران
فهو موضوع وان يبلغ الحجة الشرعية لما انقطعت بمنعة قاهرة حسا فلم يثبت حجة الاسلام في حقهم كما لو انقطعت بحجر
شرعي بان قبل الكافر الذمة لان الحجج الشرعية لا يلزم الا بعد البلوغ فاذا انقطع البلوغ عدمت الحجة كما جعل كذلك في
حق اهل الحرب قوله وجهل من خالف اي وجهل الباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة
كالفتوى ببيع امهات الاولاد فانه مردود باطل كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعهما من اصحاب الظواهر
يقولون بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله عليه السلام وبان المالية ومحلية البيع قبل الولادة معلومة بيقين فلا يزال بعد الولادة بالشك وعند جمهور
العلماء لا يجوز بيعها بدلالة الاثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام اعتقها ولدها وقوله عليه السلام ايما امة ولدت من مولاها
فهي معتقة عن دبر منه وما روي عن سعيد بن مسيب ان رسول الله عليه السلام امر بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في
دين وما روي عن عمر رض انه كان ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد
تلقاها القرن الثاني بالقبول وانعقد الاجماع على عدم الجواز فكان القول به مخالفا للاثار المشهورة وللاجماع فكان مردودا
وذكر المصنف في شرحه وانعقد الاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فكان مخالفة للاجماع مخالفة الكتاب
قوله ونحوه مثل الفتوى بحل متروك التسمية عامدا لقوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل مومن وبالقياس على
متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ونحوه مثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد
ويمين المدعي عملا بما روي انه عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين الى ان قال
ذلك ادنى الا ترتابوا وللسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر
كما هو بيانه في اقسام السنة فيكون مردودا وفي جملة المسائل ان اعتمد الخصم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد
على خلاف السنة او السنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة او خلاف احدهما
فيكون باطلا وعلى هذا ينتقض ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ من المختلف فيه العمل بخلاف الكتاب او السنة — فان وجد م
المشهورة لا ينفذ وان عدم فيه ذلك كما في عامة المجتهدات ينفذ قوله والجهل في موضع الاجتهاد الصحيح
اي الجهل في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة كمن صلى الظهر على غير وضوء
ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر جائز فالعصر فاسد عنده لان هذا جهل على خلاف الاجماع لان اداء الظهر بغير
وضوء لا يجوز بالاجماع فلا يصلح عذرا وشبهة وان قضى الظهر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز جاز المغرب
لان هذا جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان من العلماء من لا يقول بوجوب الترتيب فيصلح عذرا كالمحتجم
اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله — للكفارة م
عذر مسقط للكفارة لانه ظن في موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي يفسد صومه لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم
وكفارة الافطار مما يسقط بالشبهة كذا في شرح المصنف ولكن ما ذكره ليس يجري على ظاهره فان الحج للاسلام جهوم
ذلك ذكر

في ذكره في كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث وعرف
نسخه او تاويله وجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد
فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى فقيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر
بعد ذلك عمدا لا تجب الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي المعتمد عليه وان كان يجوز ان يكون مخطئا
فيما يفتي لانه لا دليل للعامي سوى هذا فكان معذورا ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم يعرف
نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد رحمهم الله لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة
من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رحمه الله عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها
بلا عذر مخ — وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره
او منسوخا فكان له الرجوع الى الفقهاء واذا لم يسال فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا فتبين ان الظن في هذا
الموضع بدون اعتماد على فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي لا يصلح شبهة لانه مخالف للقياس كما
ان قول من قال بفساد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة او في موضع الشبهة اي لا يوجد فيه اجتهاد ولكنه
موضع الاشتباه فانه يصلح عذرا ايضا كمن زنى بجارية والده او امراته على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان هذا
جهل حصل في موضع الاشتباه فان وطي الاب جارية ابنه لا يوجب الحد تاويلا في الطرف الاخر فيصير شبهة ولان الاملاك
متصلة بين الآباء والابناء والمراة والزوج والمنافع دائرة والانبساط في الانتفاع متهادئة احدهما للاخر وينتفع احدهما بمال الاخر
من غير استيذان وحشمة فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط الحد وهذا بخلاف جارية اخيه واخته فانه لو زنى بها وقال
ظننت انها تحل لي لم يجعل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة فلا يكون محلا للاشتباه فلا
يصير الجهل شبهة وهذه شبهة اشتباه فلا يثبت بها النسب اذا ادعى الولد ولا تجب العدة قوله والثالث
الجهل الخ الفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني ان هذا القسم بناء على عدم الدليل وفي القسم الثاني بناء على اشتباه ما ليس
بدليل بالدليل كذا قيل الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا عذر في الشرايع حتى لو مكث فيها مدة ولم يصل ولم يصم
جهلا ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وعند زفر يجب القضاء لان بقبول الاسلام صار ملتزما
احكامه ولكن قصر عنه الخطاب وذلك لا يسقط الخطاب القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضي
وقت صلوة ولكنا نقول ان الخطاب خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضته وشهرته
لان دار الحرب ليس بمحل الشهرة واحكام الاسلام فيصير جهله بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء
الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الحرب ولم يصل مدة
ولم يعلم بوجوبها وجب عليه القضاء لانه في دار شيوع الاحكام وتمكنه السؤال فترك السؤال تقصير منه فلا يعذر
قوله ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع في ان دليل العلم خفي في حق الشفيع كما في الذي
اسلم في دار الحرب لانه غاب عن البيع ولم يشتهر فيه اذا علم الشفيع ~~ان دليل العلم خفي في حق~~ بالبيع بعد زمان

والقرابة واحدة وهذا اقرب مما اوجب تاويلا في احد الطرفين الشبهة على الولد فظن انه يوجب م

يثبت له حق الشفعة لان الدليل خفي في حقه وجهل الامة بالاعتاق اي ويلحق جهل الامة بجهل الذي اسلم في دار الحرب
في كونه دليل العلم خفيا في حقها اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع زوجها وان
شاءت فارقته لقوله عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به لكن لا تعلم بثبوت
الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم بعده كذلك لان دليل العلم بكل واحد منهما خفي في حقها اما في
الاعتاق فظاهر لان المولى يستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار واما في الخيار فلانها مشغولة بخدمة
المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم ولانها دافعة عن
نفسها زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع بخلاف الصغيرة والصغير اذا زوجهما غير الاب والجد من
الاولياء صح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ لقصور الشفقة بالنسبة الى الاب فان لم يعلما بالنكاح وقت
البلوغ كان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي يستبد بالانكاح وان علما بالنكاح ولم يعلما بالخيار ثم
تعلما ثم سكتا كان ذلك منهما رضا بالنكاح فلم يبق لهما الخيار لان دليل العلم بالخيار في حقهما مشهور لاشتهار
الاحكام وعدم المانع من التعلم وجهل البكر اي يلحق جهل البكر بانكاح الولي بجهل المسلم في دار الحرب حتى لو لم
تعلم البكر البالغة بانكاح الولي لا يكون سكوتها رضا قبل العلم لخفاء دليل العلم في حقها اذ الولي مستبد بالانكاح
وفيه الزام النكاح عليها فيشترط العدد او العدالة عند ابي حنيفة رح ولا يشترط عندهما وجهل الوكيل والماذون
الخ اي يلحق جهل الوكيل والماذون بجهل المسلم في دار الحرب اذا لم يعلم الوكيل بالوكالة والماذون بالاذن
حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لا ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع متاع فباعه قبل ان يعلم ١٣
الوكيل بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن الوكيل شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم
بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح وكذا جهلهما بالعزل والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما على
الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى مستبدان بالوكالة والاذن والعزل والحجر وهذا
مع قول الشيخ بالاطلاق وصف قوله والسكر اي العوارض المكتسبة السكر وهو سرور يغلب على
العقل بمباشرة بعض اسبابه فيمنع الانسان عن العمل بموجب العقل من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهلا
للخطاب فعلى هذا ما حصل بشرب الدواء مثل الافيون والبنج ليس بسكر لانه ليس بسرور وقيل هو معنى يزول به
العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا ابقاؤه مخاطبا بعد زوال العقل امر حكمي ثابت بطريق الزجر
عليه بمباشرته وهو نوعان سكر حاصل بطريق مباح كسكر الحاصل بشرب الدواء مثل الافيون والبنج فهو كالاغماء
حتى يمنع صحة عبارته من الطلاق والعتاق وغيره وذكر في فتاوى قاضي خان وجامع عن ابي حنيفة وسفيان الثوري
ان الرجل ان كان عالما بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على الاكل انه يصح طلاقه وعتاقه وفي المبسوط لا باس بالتداوي
بالبنج فلو اراد ان يذهب عقله به ينبغي له ان لا يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وكذا السكر الحاصل بشرب
المكره بما فيه الجاء والمضطر بان اضطر للعطش فشرب من الخمر ما يرد به العطش فسكر فانه كالاغماء حتى منع صحة طلاقه

مخطوط م

وعتاقه وسائر تصرفاته لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض والثاني سكر حاصل بطريق محظور كالسكر الحاصل بشرب
كل محرم من الاشربة وهذا لا ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان الخطاب لا يخلو
من ان يكون في حال السكر او الصحو فان كان في حال السكر فلم يكن منافيا للخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اذ لو
كان منافيا لصار كانه قيل اذا سكرتم وخرجتم من اهلية الخطاب فلا تصلوا فيصير كقولك للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا وفساده ظاهر واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب يلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم
وغيرهما وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا حتى يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه واقراره وتزويجه الولد الصغير
واقراضه واستقراضه وغيرها عندنا كالصاحي كذا في اشارات المبسوط قوله الا الردة يعني اذا تكلم
بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امراته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف تبين منه امراته
لانه مخاطب كالصاحي وجه الاستحسان ان الردة تبتني على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران
غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان من عقد القلب لا ينسى خصوصا المذاهب
فانها تختار عن فكر وروية فعلمنا انه حق من الامور عنده واذا كان كذلك كان هذا على اللسان
دون القلب فلا يكون اللسان معتبرا في الضمير فجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسان
الصاحي كلمة الكفر خطأ قوله والاقرار بالحدود اي لا يصح اقراره بمباشرة اسباب الحدود
الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر وسرقة الصغرى والكبرى لان الرجوع عن الاقرار
بهذه الحدود يصح وقد قام دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يثبت على شيء مما يقول
الا يرى ان العلماء اتفقوا على ان السكر لا يتحقق بدون اختلاط الكلام وعدم الثبات على
القول فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يندرئ بالشبهات فيعمل السكر فيما يحتمل الرجوع
من الاقرار قال شمس الائمة وابو حنيفة وافقهما في ان المعتبر في السكر الذي يحرم عنده
القدح اختلاط الكلام لا اعتبار النهاية فيما يندرئ بالشبهات فاما الحل والحرمة فيؤخذ
فيهما بالاحتياط قال والاكثر منهم يحملونه على قولهما واحترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة
سبب الحد فانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا ولا يصير السكر شبهة دارئة للحد لانه حصل
بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف وكذا الحكم في مباشرة اسباب سائر الحدود و
بقوله الخالصة عن الاقرار بحد القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه بصريح الرجوع
لا يبطل لانهما من حقوق العباد فبدليله وهو السكر اولى ان لا يبطل قوله والهزل
قوله وهو ان يراد بالشيء كذا تفسير للهزل وليس المراد من الوضع ههنا وضع اللغة لانه غير
كاف لسد المبهم المعلوم بل المراد وضع العقل والشرع فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه
حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه واذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي..

وهو ان فات معناه اصلا او اريد باللفظ غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل وتبين بما ذكرنا
الفرق بين المجاز والهزل لان المجاز يراد افادة المعنى بخلاف الهزل وهذا معنى قول الشيخ ابي منصور ان الهزل ما
لا يراد به معنى ومعنى قول الشيخ فخر الاسلام الهزل هو اللعب ولهذا صار المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل
فيه ولهذا قيل مقابل المجاز الحقيقة ومقابلة الهزل الجد وفي قول الشيخ وهو ضد الجد اشارة الى ذلك قوله
وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به لما كان تفسير الهزل ما قلنا كان الهزل غير مناف للاختيار والرضا بالتكلم بنفس
التصرف لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا
استخفاف بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به ولكن الهزل ينافي الاختيار لحكم ما هزل به والرضا به بمنزلة
شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار في حق الحكم دون مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجدان
برضا العاقد واختياره ولكن لم يثبت الحكم لعدم الرضا به وكذا في الهزل الا ان الهزل في البيع يفسده وشرط الخيار
لا يفسده على ما نبينه وانما جمع بين الاختيار والرضا لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في الاكراه فصار بمعنى خيار الشرط
اي فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمل
كالطلاق والعتاق قوله وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا باللسان بان يذكر العاقد انه يتكلم باللسان انه هازل لان في
العقد لا يثبت بدلالة الحال الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط فانه شرط ذكره في العقد وهذا لانه لو شرط
ذكره في العقد وهذا لانه لو شرط ذكره في العقد لما حصل مقصودهما لان غرضهما في البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو
ليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد قوله والتلجئة نوع من الهزل وفي المغرب التلجئة ان تلجئك الى ان
تاتي الى امر باطنه خلاف ظاهره فيكون التلجئة نوعا من الهزل والهزل اعم منها لانه يجوز ان لا يكون مضطرا
اليه ويجوز ان يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون سابقا ومقارنا والتلجئة انما تكون عن اضطرار ولا تكون الا سابقا كذا قيل
والاظهر انهما سواء في الاصطلاح كما قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل وفي المبسوط معنى قوله الجئ اليك داري جعلتك ظهرا
لاتمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجا فلان الى فلان والجا ظهره الى كذا والمراد هذا المعنى وقيل التلجئة هي العقد
الذي يباشره الانسان لضرورة تعتريه ويصير كالمدفوع اليه وصورته ان يقول لآخر ابيع داري منك وليس ببيع حقيقة
وانما هو تلجئة ويشهد على ذلك ثم يبيع في الظاهر فهذا البيع فاسد ولا ينافي التلجئة اي الهزل اهلية وجوب الاحكام لانه لم
تخل بما مضى من العقل والعقد الابري الى قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتاق فلو كان
منافيا للاهلية او للعبارة لما صح النكاح والطلاق اذ الشيء لا يثبت بدون اهلية فاعله ولما كان اثر الهزل في اعدام الرضا
بالحكم لا في اعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر في الاحكام كيف ينقسم في حق الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالعبارة
دون الرضا فالحكم يثبت ذلك الحكم وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت به لعدم الرضا فان دخل الهزل فيما ينقض كالبيع
والاجارة فذلك على ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض او في جنسه وكل وجه على اربعة اما ان يتفق
المتعاقدان على البناء على الهزل او على الاعراض عنه او على ان لا يحضرهما شيء او يختلفا في الاعراض والبناء فعلى الوجه

الاول ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لا ينفذ اعتاق المشتري فيه بعد القبض بخلاف ما اذا كان
الفساد في البيع بوجه آخر حيث يثبت الملك فيه بالقبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة
ولم يوجد ذلك في الهزل فكان الهزل بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك كخيار المتبايعين
معا فانه لا يوجب الملك اصلا لا بعد ذلك ان اجاز العقد جاز وان نقض احدهما انتقض كخيار الشرط الا ان عند ابي حنيفة ره
رفع الفساد مقدر بالثلث كخيار الشرط ولا يعتبر بعد الثلث وفي الوجه الثاني وهو ما اذا اتفقا على الاعراض فالبيع
صحيح لازم والهزل باطل لانهما قصدا من الجد وفي الوجه الثالث وهو ما اذا لم يحضرهما شيء وفي الوجه الرابع
وهو ما اذا اختلفا فالعقد صحيح لازم عند ابي حنيفة ره وقال ابو يوسف ومحمد في صحة الايجاب اولى وقالا انهما اذا اتفقا على
انه لم يحضرهما شيء فالعقد فاسد لانه بناء على المواضعة وان اختلفا فالقول قول من يدعي البناء على المواضعة
فاعتبرا المواضعة واوجبا العمل بها لابي حنيفة ره ان الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم فمن ادعى عدم البناء فهو
متمسك بالاصل فالقول قوله يوضحه ان المواضعة غير لازم بدليل انفراد احدهما بابطالها فاعراض احدهما عنها كاعراضهما
واذا بطلت المواضعة بقي العقد صحيحا وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح البيع لان مطلقه يقتضي الصحة و
المواضعة السابقة لم يذكر في العقد فلا تكون موثرا فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ثم لم يذكرا ذلك في العقد لم يثبت
الخيار والاجل قوله اعتبرا مع ان الجد اولى لكونه اصلا والمواضعة عارضة ولان الظاهر يشهد لمن يدعي البناء لانهما ما تواضعا
الا ليبنيا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون فعلهما بناء على المواضعة بحسب الظاهر ما لم يتحقق خلافه لئلا يلزم من اشتغالهما
بها الشغل بما لا يفيد ولئن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قاله لكان هذا الظاهر معارضا له فترجح السابق منهما اذ
السبق من اسباب الترجيح وجواب لابي حنيفة ره ان الاخر ناسخ للاول اذا لم يتصل به ما يوجب تغيره فصار لان الجد هو الاصل
في الكلام شرعا وعقلا وقد امكن ان يجعل ناسخا فيما نحن فيه اعني حالة عدم حضور شيء والاختلاف لعدم التنصيص
فيهما على ما يوجب الفساد بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود التنصيص منهما على العمل بخلاف موجب العقل والشرع
وهذا كله معنى قول الشيخ وان تواضعا على الهزل باصل البيع الى قوله ما ينقضها قوله وان كان ذلك
في القدر اي ان كان الهزل في القدر بان تواضعا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم وان اتفقا على الاعراض
كان الثمن الفين لبطلان الهزل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة ره فيكون الثمن
الفين في اصح الروايتين عنه وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل وهو رواية عن ابي حنيفة ره و
قد ذكرنا الوجه من الجانبين وان اتفقا على المواضعة فالثمن الفان في اصح الروايتين عن ابي حنيفة ره وفي رواية وهو
قولهما فالثمن الف لانهما جدا في اصل العقد اذ المواضعة في البدل لا في اصل العقد ولو عملنا بالمواضعة ههنا يكون
الثمن الفا كما قالا لا يفسد العقد بواسطة شرط فاسد وهو قبول الالف الذي هزلا به في العقد وهذا لان الثمن على تقدير
الهزل الف في الحقيقة فكان قبول العقد بالفين شرطا للبيع وكان شرطا فاسدا كما لو جمع بين حر وعبد فباعهما
فوجب العمل بالجد في اصل العقد وجعل الثمن الفين تصحيحا للعقد لان العمل بالاصل اولى من العمل بالوصف لان الثمن

اى ان كان الهزل فى الجنس ح

بمنزلة الوصف كالجودة التى ولهذا ان قصد السمعة بذكر احد الالفين فلا حاجة فى تصحيح العقد الى اعتبار تسميتهما الالف الذى هو لابد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما فى النكاح **قوله** وان كان ذلك فى الجنس بان تواضعا على البيع بالف درهم بناء على ان يكون الثمن مائة دينار فالبيع جائز بالدنانير على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فى البناء والاعراض ففرق ابو يوسف ومحمد رح بين هذا وبين الهزل فى القدر حيث اعتبر المواضعة ثمه وجعلا المهر الفاسد بالمواضعة وههنا لم يعتبر المواضعة فلم يجعل الثمن الدراهم بل جعلا الدنانير ووجه الفرق ان العمل بالمواضعة ممكن ثمه اعنى المواضعة فى اصل العقد وهو ان يكون جادين فيه والمواضعة فى مقدار الثمن لان البيع يصح باحد الالفين وهو مذكور فى العقد لان الالفين متضمن للالف والهزل بالالف الاخرى يشترط طالب من العاقد باتفاقهما على عدم ثبوته فلا يفسد البيع كشرط لا يعقبه الدابة المبيعة وههنا العمل بالمواضعة فى العقد مع العمل بالمواضعة بالهزل يقتضى ان لا يكون الدنانير ثمنا فان يكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا فى العقد والدراهم غير مذكور فى العقد فلو اعتبرنا مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن فيفسد العمل بالمواضعة فى العقد اولى لانهما جادان فى اصل العقد فى جنس البدل فوقع التعارض بين المبطل والمصحح والمصحح راجح فبطل الهزل وصح البيع بالدنانير

هازلا ح

عند علمهما ان العقد ... بالهزل

قوله وان كان فى الذى لا مال فيه الى آخره اعلم ان الهزل قد يدخل فيما يحتمل النقض كما بينا وقد يدخل فيما لا يحتمل الفسخ وهو ثلاثة انواع ما لا مال فيه اصلا وما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا كالخلع والاعتاق على مال ووجه الحصر ظاهر اما الذى لا مال فيه كالطلاق والعتاق بلا مال والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان يتواضع الزوج والمرأة او المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا فى العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق الطلاق والعتاق بدخول الدار ويكون فى ذلك هازلا وهكذا فى النذر وذلك كله صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وذكر فى بعض الروايات العتاق مقام اليمين ففى المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفى الباقى بدلالة النص لا بالقياس اما النذر فملحق باليمين لقوله عم النذر يمين وكفارته كفارة يمين والعفو عن القصاص ملحق بالاعتاق لانه احياء كالاعتاق ويشبه الطلاق ايضا من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة ويشبه النذر ايضا من حيث انه تبرع ابتداء وهو نظير اليمين المنصوص والمشابه للمشابه ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ شرط الخيار ولكن هذه الاسباب اذا وجدت وجدت احكامها لا محالة وكذا التعليق بايراد الشرط موضوع السبب مع حكمه الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف الى غد فانه سبب فى الحال

المنصوص

مشابه ح

وحد

معض ح

وقد يتراخى حكمه لان المراد من الاسباب المعلقة الطلاق المضاف سبب متهم فى الى الوقوع وليس بعلة فى الحال كذا قيل ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما فى البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب لا تنفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط فان الهزل لا يمنع انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه لا محالة لما بينا انه لا ينفصل عن حكمه واما الذى كان المال فيه تبعا كالنكاح فان هزل باصله بان يقول لامرأته انى اريد ان اتزوجك بالف تزوجا باطلا وهزلا ووافقته المرأة او وليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها كان النكاح لازما والهزل باطلا وان هزل بالقدر اى بقدر البدل بان تواضعا فى السر على ان المهر الف واظهرا فى العلانية الفين فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان المال لا يجب بالهزل بخلاف مسئلة البيع عند ابى حنيفة رح فى هذا الوجه حيث لم الالفين لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر فى البيع ولا يؤثر فى النكاح لا فى اصل العقد ولا فى الصداق كذا فى المبسوط وان اتفقا انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فالنكاح جائز بالف فى رواية محمد عن ابى حنيفة بخلاف البيع فان الثمن عنده الفان لان المهر تابع حتى صح النكاح بدونه ومع جهالته فلا يجعل مقصودا بالصحة اما الثمن فمقصود ولهذا يفسد البيع بجهالة الثمن وعدم ذكره وغير ذلك واذا كان مقصودا بالصحة صار كالبيع والعمل بالهزل لجعله شرطا فاسدا فلهذا يجب الالفان فاما المهر فتابع فلو وجب الالفان لصار المهر مقصودا وليس كذلك فوجب العمل بالهزل ولا يجب الا الالف وقيل بالعكس الى آخره وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة ان المهر الفان فى هذين الوجهين كما فى البيع لان التسمية فى الصحة مثل ابتداء البيع اى لا تثبت الا قصدا ايضا كالبيع وكذا الجهالة الفاحشة تمنع صحة التسمية كما تمنع صحة البيع وكذا الذى يؤثر فيهما بالافساد كما فى البيع فى اصل البيع اذا هزلا واتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا جعل ابو حنيفة رح العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بالمواضعة ترجيحا للصحة فكذا هذا وهذا اصح لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار الجد الذى هو الاصل فى الاحكام الكلام **قوله** وان كان ذلك فى الجنس اى ان كان الهزل فى الجنس بان تواضعا على الدنانير على ان المهر فى الحقيقة دراهم وان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع فان البيع يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية لان ما هو مسمى ليس بمهر وما هو مهر لم يسم فيه والنكاح صحيح بدونه فيجب مهر المثل ولو اعتبرناه هكذا فى البيع يفسد البيع وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فعلى رواية محمد عنه يجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانعقاد النكاح الى صحته واذا وجب العمل بالهزل بطل التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية ابى يوسف عنه يجب المسمى وبطلت المواضعة كما فى البيع لان التسمية فى حكم الصحة مثل ابتداء البيع الى آخر ما بينا وعندهما يجب مهر المثل واما الذى كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد وانما كان المال فى هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم ان المال مقصود فان هزل باصله بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق الهزل او اعتق عبده على مال على وجه الهزل او صالح عن

عجب م

دراهم ح

دم العهد هازلا ولو تواضعا قبل ذلك على الهزل ثم اتفقا على البناء فالطلاق والعتاق واقع والمال لازم لان الهزل
لا يوثر فيها اصلا عندهما الله بمنزلة شرط الخيار بلا خلاف كما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه يمين
عين من جانب الزوج كانه قال لها ان قبلت المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول فقبولها
شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل ولا يختلف الحال بالبناء
او الاعراض ولا اختلاف والسكوت وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق لانه عنده لخيار الشرط و
المنصوص عنه في خيار الشرط في الخلع في جانب المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع
الطلاق ويجب المال اذا شاءت وانما يصح خيار الشرط في الخلع عنده من جانبها لان جانبها شبه البيع لانه تمليك نسخه
بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها
قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما جعل ذكر شرطا في الخلع عنده من جانبها لان جانبها شبه البيع
لانه تمليك بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها فرجعت في حق الزوج فاما في حقها فهو تمليك جعل م
مال شرطا بهذا الوصف فاذا ابطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا بهذا الوصف وهو اية تمليك مال واذا احتمل فيه
خيار الشرط يحتمل الهزل ايضا فلا يقع الطلاق ولا يجب المال بالهزل وان اعرضا اي عن المواضعة بعد ما هزلا
باصل الخلع واصل البدل فاتفقا متى كانا هازلين باصل الخلع كانا هازلين ببدله ضرورة فوقع الطلاق ووجب
المال اجماعا اما عندهما فلان الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فلان المواضعة قد بطلت ان م
باعراضهما واختلفا فالقول المدعي للاعراض اما عنده فلانه جعل الهزل موثرا في اصل الطلاق في الخلع
ولكنه عند الاختلاف جعل القول المدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يوثر
في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفق على البناء فكذا اذا اختلفا بل اولى ولا يفيد اختلافهما
وان سكتا فهو لازم اجماعا اي الخلع واقع والمال لازم اجماعا والوجه قد اندرج فيما ذكرنا وان كان في القدر
بان سميا الفين وقد تواضعا على الف فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لانهما
جعلا المال لازما بطريق التبعية فلا يوثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كما في حالة الثابتة الرهن م
في ضمن عقد الرهن حيث يلزم بلزومه تبعا فان قيل لا يستقيم جعل المال تبعا لانه من النوع الذي
المال فيه مقصود ولئن سلمنا ان المال فيه تبع لكن لا نسلم انه لا يوثر فيه الهزل في اصله لان المال في النكاح
تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الف فيما اذا هزلا بقدر البدل لا الالفين كما مر قلنا المال ان الهزل م
هنا مقصود بالنظر الى العاقد واما في الثبوت فهو تابع للطلاق والعتاق الذي هو مقصود العقد
لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع فيوجد حكمه من الاصل فلا يوثر فيه الهزل فاما المال في النكاح الاستمتاع م
فتابع بالنظر الى العاقدين لان مقصودهما في الاصل حل الاستمتاع بالآخر وحصول الازدواج
لا المال فاما في حق الثبوت فله نوع اصالة حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت
بلا ذكر ويثبت

مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه في حكم الهزل فيوثر فيه كما في سائر الاموال فان قيل اليس ان الاكراه
على الخلع يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق فوجب ان يكون الهزل كذلك قلنا ان الاكراه يمنع
وجوب المال لان المكره يجعل آلة للمكره فيما يصلح آلة له ففي ايجاب المال يصلح آلة لان الايجاب واستهلاكه مواله سواء وفي الاستهلاك م
واذا جعل آلة له في حق الوجوب صار كان الخلع حصل من المكره ولو كان يقع الطلاق ولا يجب المال لانه كذلك م
في حق الطلاق لا يصلح آلة فصار كالاكراه على الاعتاق فان نفس العتاق مقصور على المكره حتى لو كان للولاء له
وفي حق الاتلاف منقول الى المكره اما الهزل فلا يمنع المال من حيث انه ينقل الفعل عنه الى الغير ولكن من حيث
انه يفسد السبب فيمتنع وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد لا يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكر شيخ
الاسلام خواهر زاده وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها اي باختيار المراة جميع المسمى في الخلع لان الطلاق
يتعلق بقبول كل البدل المذكور في الخلع اذ الطلاق انما يتعلق بما علقه الزوج والخلع من جانبه تعليق الطلاق
بقبولها وقد علقه بكل البدل وهو الفان والمراة ما قبلت بعضه حال كونهما هازلين في الالف فكان بعض
البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق يعني لما تعلق الطلاق بجميع البدل كان
شرط وقوعه قبول جميع المال وهي لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين والهزل يوثر في جانبها كخيار
الشرط فصار كانها قبلت احد الالفين في الحال فيتعلق بقبولها الاخر باعراضها عن الكلام وقبولها اياه بطريق الجد
قوله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال عند ابي حنيفة لانه حمل ذلك على الجد
جعل الجد اولى من المواضعة كما بينا وعندهما كذلك يقع الطلاق ويجب المال كله لما بينا ان الهزل لا يوثر في الخلع
عندهما والمال لازم بطريق التبعية وكذا لو اختلفا فعنده القول قول من يدعي الاعراض لما مر من اصله وعندهما ظاهر
وان كان ذلك في الجنس اي وكذا الدنانير بالجيد وعوضهما الدراهم يجب المسمى في العقد بكل حال سواء اتفقا على البناء او على
الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الهزل عنده موثر في اصل التصرف وعندهما ولان المال تبع له وعنده اي
عند ابي ح لو ان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى بطريق الجد واختيارها الطلاق لما ذكرنا وفي
الوجوه الثلثة الباقية وقع الطلاق ووجب المال اعتبارا للجد وذكر في المبسوط الى ان الطلاق يقع ويجب المسمى
بكل حال من غير ذكر خلاف وهذا الذي بينا في الخلع من الحكم والتفريع بيان في الاعتاق على مال والصلح عن دم
العمد قوله وان كان ذلك في الاقرار مما يحتمل الفسخ وما لا يحتمله فالهزل يبطله ذكره في المبسوط ولو تواضعا
على ان يخبرا بالاقرار تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البايع للمشتري قد كنت
بعتك عبدي هذا يوم كذا وقال الاخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب
والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار لا يصير حقا الا ترى ان ردة المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا
باخبارهم ولهذا قد ثبت كون المخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على
اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد وبالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا يلحقه

للاجانة الابدى انها لو تواضعا مثلا في كل في الطلاق او عتاق او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا اعتاقا و
كذلك لو اقر بشى من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك طلاقا ولا اعتاقا فيما بينه وبين ربه وان كان
القاضى لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طائعا فيبين الفرق بين الانشاء والاقرار في فيتبين
هذه التصرفات مع التلجية كما بينت مع الاكراه **قوله** والهزل بالردة كفر لا بما هزل به وهو قوله ان الصنم
اله مثلا او قوله لا بما هزل به جواب عما يقال ان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يوجد ههنا لوجود الهزل فانه ينافى
الرضا بالحكم فينبغى ان لا يكفر الهازل بالردة كما لا يكفر المكره في حالة الاكراه والسكر فقال في جوابه ان الهزل بالردة كفر
بنفس الهزل لكونه استخفافا بالدين لا بما هزل به وهذا لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار للسبب وهو
التكلم بكلمة الكفر راض به وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة هازلا استخفاف بالدين
وهو كفر قال تعالى قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم بخلاف المكره والسكران
لانهما غير راضيين بالسبب والحكم جميعا واما الكافر اذا هزل بالاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يحكم بايمانه
في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق والاقرار وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار على سبيل الرضا والاقرار
هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم باعانه بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد
الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام وهو بمنزلة انشاء لا يحتمل التراخى فان حكم الاسلام لا يحتمل التراخى
ولا يحتمل ان يرد الاسلام بسبب كما يرد البيع بخيار عيب او رؤية وكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر
فيه الهزل **قوله** والسفه وهو كذا السفه لغة الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح اى استخفته وحركته
وفى الشرع هو خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة كذا في عامة
الشروح وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات فان ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذى تكلم فيه
الفقهاء وتعلق به الاحكام من منع المال ووجوب الحجر هو تبذير المال والاسراف فيه على خلاف مقتضى العقل والشرع و
لهذا قيد فخر الاسلام في اصوله بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع بوجه وان لم يذكر المصنف ولكن قال بعد
تمام التعريف وهو السرف والتبذير لانهم باطلاقه ارتكاب معصية وان كان ذلك سفها حقيقة وكان الشيخ
فخر الاسلام يذكر هذا القيد لينبه ان غرضه هو السفه المصطلح **قوله** وان كان اصله مشروعا اى اصل
ذلك العمل مشروعا وهو السرف والتبذير فان البر والاحسان مشروع لانه يتصرف في ملكه والملك هو المطلق
للتصرف الا ان الاسراف حرام كما في الطعام والشراب قال تعالى ولا تسرفوا والسرف والاسراف مجاوزة
الحد والتبذير تفريق المال اسرافا **قوله** وذلك اى السفه لا يوجب خللا في الاهلية لانه لا يخل بالقدرة
ظاهر البلاغة بدنه ولا باطنا لبقاء نور عقله بكماله الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى اهلا للوجوب
حقوق الله تعالى في الدنيا والاخرة واذا بقى اهلا لوجوب حقوق الله تعالى بقى اهلا في حقوق العباد وبقى في التصرفات
بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تجب الا على من هو كامل الحال الا يرى لم يجعل الصبى اهل التصرفات

مع التلبس باهل الايجاب حقوق الله تعالى فمن هو اهل لوجوب حقوق الله تعالى اولى ان يكون اهلا للتصرفات فثبت
ان السفه لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب بحال سواء حجر عليه او لم يحجر **قوله** ويمنع ماله اى يمنع مال
السفيه عنه في اول البلوغ اجماعا بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما اى لا تؤتوا
المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغى وانما اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها وقد يضاف
الشئ باحنى ملابسة ثم علق الايتاء بايناس الرشد فقال فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة
اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا تطاول الزمان به لا بد من ان يستفيد رشدا
بطريق التجربة اذ التجارب لقاح العقول واذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله لم يونس منه رشد ظاهر
لان خمسة وعشرين سنة مدة يتصور للانسان فيها جدا لان ادنى مدة يحتلم الانسان فيها اثنا عشر سنة ثم يولد له في
ستة اشهر ثم يبلغ ابنه في اثنى عشر سنة ويولد له ابن بعد ستة اشهر فيصير هو جدا في خمسة وعشرين سنة
فاستحال ان يصير فرعه وليا وهو مولى عليه والشرط رشد نكرة فيسقط المنع لانه انما عوقب به زجرا له عن التبذير
مكان من العقل او حكما لا يعقل معناه لان منع المال عن مالكه مع وجود المطلق واطلاق الشرع بالتصرف فيه بدون
رضاه غير معقول فيتعلق الحكم بالمنصوص عليه وهو ما اذا لم يوجد منه رشد حقيقة او تقديرا لان ما كان عقوبة
او غير معقول لا يمكن تعديته فاذا دخل في منع المال الثابت بطريق العقوبة شبهة لحصول الشرط من وجه وهو اصابة
نوع رشد لحدوث التجربة بتطاول الزمان سقط لان العقوبة تسقط بالشبهة او صاحب الشرط في حكم الموجود من وجه
لوجود دليله وهو استيفاء مدة التجربة بعد على التقدير كونه غير معقول يسقط ايضا لان الشرط الثابت بالنص رشد نكرة
فاذا وجد رشد ما تحقق شرطه فوجب جزاؤه وهو دفع المال وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق
الايتاء بايناس الرشد اى بابصاره فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولهذا اذا بلغ غير رشيد لا يدفع اليه ماله
بهذه الاية فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لان السفه يستحكم بتطاول المدة ولان السفه في حكم المنع كالجنون والعته ثم
هما يمنعان دفع المال بعد خمس وعشرين سنة كما قبلها فكذا السفه **قوله** وانه لا يوجب الحجر اى السفه لا يوجب
الحجر اصلا عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق بالاتفاق واختلف في وجوب النظر له بحجره
عن التصرفات المحتملة للفسخ كالبيع والاجارة واثبات الولاية للغير على ماله صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبى و
المجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه من التصرف بسبب السفه وعندهما يحجر عليه بهذا السبب عن كل تصرف يبطله
الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر له لقوله تعالى فان كان الذى عليه الحق سفيها كان او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل
وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه
نظرا له كالصبى بل اولى لان الصبى انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وهذا
النظر بالحجر واجب حقا للمسلمين لان ضرره يعود الى الكافة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق
النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتى الماجن والطبيب الجاهل والمكارى

المفلس وحق الدين السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا لعسفه يستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه يحبيه الله
والله الاومات يصلي عليه وكذا الفاسق في حق الاسلامه والدليل منع ماله عنه فانه يثبت بطريق النظر له ليبقى مصونا عن التلف
فكذا الحجر عليه نظرا له لان منع المال عنه مقصود بعينه بل الابقاء ملكه ولا يحصل هذا مالم يقطع لسانه عن ماله والامام يثبت
الحجر في حق الطلاق والعتاق ونحوهما لان الحجر عليه بسبب السفه في التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه
على غير النهج كلام العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله فكذا هذا فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه
ايضا واحتج ابو حنيفة بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فلان كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف والحرية
تثبت المالكية وكون المال خالص ملكه يثبت المحلية فبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمتنع نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح
مانعا من النفوذ لان السفه لا يوجب انتقاص العقل لكن السفه مكابرة العقل في التدبير لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد
عاقبته فلم يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية والدليل عليه اسباب الحدود حتى يجب عليه الحد وهذا باشر لسبابها
وهذه العقوبات تندري بالشبهات ولو جاز الحجر عليه نظرا اليه لكان اولى ان يحجر عليه عن الاقرار باسباب الحدود لان الضرر
في هذا الحجر بنفسه والمال تبع للنفس فاذا لم ينظر في دفع الضرر عن نفسه ففي دفع الضرر عن ماله اولى وقولهما انه مستحق
النظر لجنايته قلنا النظر من هذا الوجه جايز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو لا يجب ثم النظر على هذا الوجه
انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا النظر وهنا قد يتضمن لان في اثبات الحجر عليه ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهايم
وهي نعمة اصلية لان الانسان انما يمتاز عن الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال
لانه ثبت على خلاف القياس كما ذكرنا فلا يقاس عليه او ثبت بطريق العقوبة كما ذكرنا فلا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر
العبارة لان القياس لا يجري في العقوبات ولا يقال منع المال لو كان عقوبة لفوض الى الامام لا الى الاولياء لانا نقول
هو عقوبة تعزيز وتاديب لا حد فيجوز ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير الصبي ولئن سلمنا ان النص معقول معلول بعلة
النظر لا بالعقوبة لا نسلم جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زايدة عليه وهي اليد
والحاقه بالبهايم ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والولاية فيكان حجر الحاق ضرر شديد به في منع نعمة زايدة للنظر
له لا يستدل على الحاق ضرر عظيم به بتفويت النعمة الاصلية والحاقه بالبهايم بمعنى النظر له والجواب عن الاية ان المراد من
السفيه على ما قيل هو الصبي الذي عقل فان بعض تصرفاته تخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن
الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وقيل المراد من السفيه المبذر الذي اختلفوا فيه ولكن المراد من الولي الحق لا ولي السفيه وفي
الاية كلام طويل **قوله** والسفر كذا لغة قطع المسافة وشرعا خروج على قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع
مسيرة ثلثة ايام على عزم وانه لا ينافي اي السفر لا يخل بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها ولا يمنع وجوب
شيء من الاحكام ولكنه اي لكن السفر من اسباب التخفيف مطلقا اي بغير نظر الى كونه موجبا للمشقة او غير موجب لها لكونه من
اسباب المشقة لا محالة فقال السفر قطعة من العذاب كذا في معاني الاخبار بخلاف المرض حيث ما يتعلق الرخصة
بنفسه لانه متنوع في نفسه الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر به فلذلك تعلقت الرخصة بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياده

فيؤثر

فيؤثر اي السفر في قصر ذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره
سواء وعند الشافعي حكم السفر ثبوت الرخصة للمسافر بان يصلي ركعتين ان شاء وان شاء ثم الاربع كما في الافطار وان فاتت لزمه قضاء الاربع وقد مر بيان المسئلة في فصل العزيمة والرخصة ويؤثر اي السفر في تاخير وجوب اداء
الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور
المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة الى الافطار
بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان يلحقه آفة ولانه على تقدير لزوم الضرورة
بتقدير تحققه يمكن دفعها بالامتناع عن السفر بخلاف المرض لانه امر سماوي لا يمكن دفعه فقيل انه اي المكلف اذا اصبح
صايما وهو مسافر يعني نوى الصوم وشرع فيه لا يباح له الفطر او مقيم ثم سافر لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية
اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف المريض اذا تكلف للصوم
يحتمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث
لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار ولو افطر اي في حالة السفر مع انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عندنا
لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح للفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته يمكن شبهة وان لم يوجد
شبهة اباحة الافطار وعن الشافعي انه يلزمه الكفارة اعتبارا لاخر النهار باوله وهذا بعيد فان الفطر في الفطر في
اوله يعرى عن الشبهة بخلاف ما بعد السفر فانه يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اي المقيم العازم على الصوم
ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا مبيحا للافطار حيث يسقط الكفارة عنه لما
قلنا ان السفر امر اختياري والمرض سماوي فاذا وجد المرض في آخر النهار يزيل الاستحقاق في الصوم لانه يبيح الفطر
وزوال الاستحقاق لا يتجزى فيصير زايلا من اوله كالحيض لعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى
صار السفر خارجا عن اختياره بان اكرهه السلطان على السفر في ذلك اليوم فافطر يسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن
عن ابي حنيفة كذا في فتاوى قاضي خان **قوله** واحكام السفر يثبت بنفس الخروج اي الرخص التي يتعلق به
يثبت بنفس الخروج عن عمران المصر بالسنة المشهورة عن رسول الله فانه عليه السلام كان يترخص المسافرين حين يخرج الى
السفر وعلي رضي الله عنه حين خرج من البصرة صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص وقال لو جاوزنا ذلك الخص
صلينا ركعتين وكان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت
قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فان شرعية رخص السفر للترفيه فلو توقف
الترخص بها على تمام العلة بتمام ثلثة ايام لتعطلت الرخصة في حق من لم يكن مقصده الا مسيرة ثلثة ايام ولم يفد فايدتها
في حقه فتعلقت بنفس الخروج تعميما للحكم في حق الجميع واثبات الترفيه في جميع مدة السفر **قوله** والخطاء
قيل الصواب ما اصيب به المقصود والخطاء ضد الصواب والعدول عنه وقيل الخطاء امر يصدر عن الانسان بغير
قصد بسبب ترك التثبت منه عند مباشرة امر مقصود سواه قال ابو القسم الشهيد السمرقندي الخطاء ما يذكر

ويراد به ضد الصواب ويذكر ويراد به ضد العمد قال تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقال عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان
ثم قال والخطأ أن يكون عامدا إلى الفعل لا إلى المفعول كمن رمى إلى إنسان على ظن أنه صيد فهو قاصد إلى الرمي إليه وهو
للإنسان قوله وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اختلف في جواز المؤاخذة على الخطأ فعند المعتزلة لا يجوز المؤاخذة
عليه في حكمه لأن الجناية لا تتحقق بدون القصد وعند أهل السنة يجوز المؤاخذة عليه عقلا لأنه نتيج امران شاك
عنه عدم المؤاخذة بالخطأ بعد في قوله إخبارا عن الرسل أو تعليما للعباد ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ولو
كانت المؤاخذة لا تجوز عقلا لكانت المؤاخذة جورا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا لكن المؤاخذة سقطت
مع جوازها بدعاء النبي عليه السلام فإنه قال ربنا لا تؤاخذنا إلا أنه أجيب له في دعائه فأشار الشيخ بقوله وهو عذر
صالح إلى هذا يعني أنه وإن كان جائز المؤاخذة إلا أنه عذر صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد حتى لو أخطأ
في القبلة بعد ما اجتهد جازت صلوته ولا يأثم ولو أخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا يأثم ويستحق أجرا واحدا واحترز
بقوله لسقوط حق الله تعالى عن حقوق العباد فإنه لم يجعل عذرا فيها كما يجيء قوله وجعل شبهة في العقوبة أي
يصير الخطأ شبهة في باب العقوبة حتى لو زفت غير امرأته فوطئها على أنها امرأته لا يحد ولا يأثم إثم الزنا ولو رمى إلى
إنسان على ظن أنه صيد فقتله لا يأثم إثم القتل العمد وإن كان يأثم إثم ترك التثبت ولا يؤاخذ بالقصاص لأنه عقوبة
كاملة فلا يجب على المعذور لكن الخطأ لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط إذ يمكنه الاحتراز
عنه بالاحتياط فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وإن كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة إذ الكفارة عبادة
والعقوبة فيستدعي سببا مترددا بين الحظر والإباحة والخطأ كذلك إذ أصله وهو الرمي إلى الصيد مباح وترك
التثبت فيه محظور فكان قاصرا في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر قوله ولم يجعل عذرا أي لم يجعل
الخطأ عذرا في حقوق العباد حتى لو أتلف مال إنسان خطأ بأن رمى إلى شاة على ظن أنه صيد أو أكل مال إنسان
على ظن أنه ملكه يجب عليه الضمان لأنه بدل مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي
عصمة المحل ولهذا لو أتلف جماعة مال إنسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم أنه بدل مال كما في جزاء صيد الحرم
ووجبت الدية أي بالخطأ الدية لأنها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل فكان ينبغي أن تجب في مال القاتل
كضمان العدوان لكنها وجبت بطريق الصلة حتى لا يقابلها مال والخطأ في نفسه عذر لسقوط بعض الحقوق فيصلح
سببا للتخفيف في الفعل وهو أداء ما هو صلة لأن مبنى الصلات على التوسع والتخفيف وإن لم يصلح سببا للتخفيف
في أصل البدل فلذلك وجبت على العاقلة في ثلث سنين قوله ويصح طلاقه أي طلاق الخاطئ عندنا بأن
أراد أن يقول اسقني فجرى على لسانه أنت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي رحمه الله لا يقع لأن الطلاق يتعلق بالكلام
والكلام إنما يصح إذا صدر عن قصد صحيح فلا يقع طلاقه كالنائم والمغمى عليه ولكنا نقول القصد أمر باطن لا يوقف عليه
فلا يتعلق الحكم بوجود حقيقته بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو أهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج
كما في السفر مع المشقة لا يقال لو كان البلوغ مقام القصد في حق الطلاق ينبغي أن يقع طلاق النائم بهذا الطريق و

ويقوم مقام الرضا فيما يعتمد الرضا ولم يوجد لأنا نقول الشيء إنما يقوم مقام غيره بشرطين أحدهما أنه يصلح
دليلا عليه والثاني أن يكون في الوقوف على الأصل حرج لخفائه فيتعلق الحكم عند وجوده بما هو الدليل مقام المدلول
تيسيرا وأحد الشرطين في حق النائم مفقود لأنه لا حرج في الوقوف على العمل بأصل العقل فإنه يعرف فيما يأتي به
ويذر ونحن نعلم يقينا أن النوم ينافي أصل العمل بالعقل لأن النوم مانع عن نور العقل فكانت أهلية القصد
معدومة بيقين من غير حرج في دركه فلا يصلح في حقه إقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط والرضا
في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته بحيث يفضي أثره إلى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها كما
يفضي أثر الغضب إلى الظاهر وهو ليس بأمر باطن فلم يجز إقامة البلوغ مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب
الظاهر وهو ظهور البشاشة لا بأهلية الرضا قوله ويجب أن ينعقد بيعه إذا جرى البيع على لسان المرء خطأ بأن
أراد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العين بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه خصمه على الخطأ يجب
أن ينعقد بيعه بيعا لا رواية فيه عن أصحابنا ولكن يجب أن ينعقد بيعه فاسدا كانعقاد بيع المكره لأن جريان هذا
الكلام في أصله اختياري وليس بطبع كجريان الماء فينعقد البيع لوجود أصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا
كبيع المكره قوله والإكراه قيل الإكراه حمل الغير على أمر يكرهه ولا يريده مباشرة لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه و
هو ثلاثة أنواع أحدها يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ أي يوجب الإلجاء والاضطرار نحو التهديد بما يخاف
على نفسه أو عضو من أعضائه لأن حرمة الأعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار هو القصد إلى أمر محتمل للوجود و
العدم داخل تحت قدرة الفاعل بترجيح أحد الجانبين على الآخر كذا قيل والصحيح من الاختيار أن يكون الفاعل فيه
مستبدا والفاسد أن يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير فإذا اضطر إلى مباشرة أمر بالإكراه كان قصده في
المباشرة دفع الإكراه فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وإن لم ينعدم أصلا والثاني يعدم الرضا ولا
يفسد الاختيار نحو الإكراه بالحبس أو القيد مدة مديدة أو بالضرب الذي لا يخاف به التلف على نفسه أو عضو وإنما
لا يفسد به الاختيار لعدم الاضطرار إلى مباشرة ما أكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به والثالث ما لا يعدم
الرضا فلا يفسد به الاختيار ضرورة لأن انتفاء الرضا مستلزم لفساد الاختيار نحو الإكراه بحبس أبيه أو ابنه أو زوجته
أو أمه أو أخيه أو كل ذي رحم محرم منه إذ القرابة المتأيدة بالمحرمية كالولاد وهو بأن يحبس هؤلاء فلا يعدم الرضا
حتى لو أكره بحبس أحد هؤلاء ليبيع عبده فباع ففي القياس البيع جائز لأن هذا ليس بإكراه حقيقة فإنه لم يهدد بشيء
في نفسه وحبس أبيه لا يلحق ضرره به وفي الاستحسان أن ذلك إكراه ولا ينفذ بيعه وشيء من تصرفاته لأن حبس أبيه يلحق به
من الهم والحزن ما يلحق به بحبس نفسه أو أكثر فإن الولد الصالح ربما يختار السجن في الحبس مكان أبيه ليخرج أبيه فكان
التهديد في حق نفسه يفسد عليه الرضا وكذا التهديد بحبس ابنه كذا في المبسوط وكان ما ذكره المصنف جواب القياس ولا
يتحقق الإكراه في جميع الصور إذا تيقن أو غلب على ظنه أنه لو لم يفعل ما أمر لأجرى عليه ما هدده وإن غلب على ظنه
أنه تخويف وتهديد لا تحقيق لا يكون مكرها وكذا إذا لم يكن للمكره من إيقاع ما هدد به لا يكون ذلك إكراها بل هذيانا

قوله والاكراه بجملته اي الاكراه بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اي لا يوجب وضع الخطاب
عن المكره بحال لان المكره مبتلى في حال الاكراه كما انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب ولا ينافي الاهلية
لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما ثابتتان بالذمة والعقل والبلوغ والعقل والاكراه لا يخل بشيء منها لانه اي لان
المكره في الاتيان بما اكره متردد بين فرض وحظر اي بين كونه مباشرا فرضا وهذا دليل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب
في حقه قوله فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره
عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه بالاستثناء المذكور في قوله الا ما اضطررتم
اليه ومن اكره على مباح يفرض فعلا فكذا وحظر اي محظور كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس
المعصومة واباحة كما في الاكراه على افساد الصوم في حق المسافر فانه يبيح له الافطار ورخصة كما في الاكراه على الكفر فانه
يترخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان لا انه يبيح له فيتحقق هذه الامور في حقه علامة بقاء الخطاب في حقه لان هذه
الاشياء لا تثبت بدون الخطاب قوله ولا ينافي الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار اصلا لانه لو سقط الاختيار
لبطل الاكراه اذ الاكراه على من لا اختيار له محال فلا يكلف المرء ان يكون ضاحكا بالقعود الا يرى انه يكره على ان يختار
احد الامرين ووافق المكره وكذا كان مخاطبا في عين ما اكره عليه والخطاب بدون الاختيار لا يكون وكان هذا
ردا لقول صاحب المحصول فانه ذكر المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف فقال انه لا ينافي الاختيار
واذا ثبت انه لا ينافي الاختيار فلا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال والافعال الا بدليل يغير على مثال فعل الطايع
فان موجب فعل الطايع يثبت لا محالة الا اذا قام الدليل على تغييره من شرط او استثناء فكذا يثبت موجب افعال
المكره واقواله الا اذا وجد المغير وانما اثر الكره في تبديل النسبة اذا تكامل وفي تفويت الرضا اذا قصر فاما لا اثر له
في اهدار القول والفعل عندنا وعند الشافعي رح الاكراه الباطل عذر في الشريعة مبطل للحكم عن المكره اصلا قولا
كان او فعلا لان الاكراه يبطل الاختيار عنده وصحة القول والفعل بالقصد والاختيار الا يرى ان قول الصبي و
النايم بطل لعدم القصد والاختيار والاكراه بالحبس الدايم عنده كالاكراه بالقتل في ابطال القول والفعل اصلا
لتحقق عصمة حقوق المكره عليه لئلا يفوت حقه بدون اختياره فيبطل بنوعيه واقواله كلها واذا وقع الاكراه على الفعل
فانه تبع الاكراه يبطل حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا مبيحا شرعا كالاكراه بالقتل والحبس الدايم على
اتلاف مال غيره فان امكن ان ينسب الى المكره نسب والا بطل حكمه ولنا ما روي ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الاختيار
في السبب والحكم جميعا ولكنه يعدم الرضا في السبب والحكم جميعا ويفسد الاختيار فاذا عارضه اي الاختيار الفاسد
اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح
وان لم يمكن بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد ولذا يعيد المكره آلة للمكره فيحتمل ان يكون آلة له وفيما لا يحتمل ان يكون
آلة له لا يصح نسبة الحكم الى المكره فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وصارت التصرفات الصادرة من المكره كلها في
هذا الباب منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى المكره وما لا يمكن فلذلك شرع الشيخ في بيان هذه التصرفات

بقوله ففي الاقوال لا يصلح آلة لغيره لما قال الشيخ ابو الفضل الكرماني في الايضاح المراد من قولنا يصلح آلة للمكره انه لا يمكن
للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه ومن قولنا لا يصلح آلة له انه
لا يمكن مباشرة ذلك الفعل بنفسه واذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه ففي الاقوال كلها لا يصلح ان يكون المكره آلة لغيره
لانه لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار فاقتصر الاقوال باحكامها على المتكلم وهو
معنى قول الشيخ فاقتصرت عليه اي على المتكلم فان كان حالا ينفسخ اي فان كان القول مما لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على
الرضا لا يبطل بالكره كالطلاق ونحوه اي العتاق والنكاح فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على القصد
والاختيار دون الرضا حتى لو اعتق او طلق او تزوج بالكره يصح فانها لا تبطل بالهزل والهزل ينافي الرضا والاختيار
بالحكم والابطال بشرط الخيار وهو مناف للاختيار اصلا في الحكم فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار وهو الاكراه اولى ولهذا
ابطل الاكراه بقوله اكان في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا
ولعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال يعدم بعدم الرضا كان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه
الصغيرة على مال فان الصغيرة لو اختلعت مع زوجها البالغ يقع الطلاق ولا يجب المال لان الالتزام لم يصح
قوله فان كان يحتمله اي ان كان القول يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه اي الاجارة فانه
على اعتبار الرضا كالذي يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع انعقاد السبب لصدوره من اهله
في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ فالاكراه ينعقد فاسدا فلو اجاز المكره بعد زوال
الاكراه صريحا او دلالة يصح لان رضاه قد تم فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد
واذا اسقط من له الاجل او الخيار ما شرطه قبل تقرره كان البيع جائزا هكذا قوله ولا يصح الاقارير كلها
سواء كان بما يحتمل الفسخ او كان لا يحتمله لانه يعتمد اي لان الاقرار يعتمد قيام المخبر به لانه خبر محتمل بين الصدق
والكذب سواء اي يوصف بالاعتماد رجحان جانب الصدق وقد قام الدليل على وجود المخبر به ولكن يعود بالاكراه لان
قيام السيف على راسه دليل على ان اقراره لا يصلح دليلا على وجود المخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو
معنى قول الشيخ وقد فات ذلك بالاكراه اي عدم الترجيح بعد الاقرار قوله والافعال قسمان
نوع منها كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره كالاكل والوطي فيقتصر الفعل على المكره لان الاكل بفم غيره لا يتصور
وكذا الوطي بآلة غيره لا يتصور حتى لو اكره على الاكل وهو صايم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره ولو كان صايما
بالاتفاق لانه لا يصلح آلة للمكره في نفس الاكل فيقتصر على المكره فاما في نسبته اي المكره من حيث انه اتلاف
فقد اختلفت الرواية عن اصحابنا فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب
الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على العتاق لان منفعة
حصلت له ويجب الضمان عليه حتى لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي
حصلت له بخلاف الاكراه على العتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة للمكره وفي المحيط ان الضمان يجب على المكره

لا على المكره وان كان المكره جايعا وحصلت المنفعة له لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض
اذ بدونه لا يمكنه الاكل في الغالب وكما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه فقال له
كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل وهناك لا يضمن الآكل شيئا كذا ههنا
بخلاف ما اذا اكره على اكل طعام نفسه فانه ان كان جايعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعان يرجع عليه بقيمته
لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكراه لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة هاهنا لانه (يده م)
في يد مالكه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار
آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان اكراها على اتلاف ماله فيجب
الضمان عليه كذا في التتمة قوله والاكراه ما يصلح فيه آلة لغيره اذا اتصل الاكراه الملجي بما يصلح ان يكون الفاعل فيه
آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه ينسب الفعل الى المكره
ولزمه حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره انسان على قتل انسان آخر ومع المكره ما اوجب خروج المقتول بان
قال اقتله بالسيف والا قتلتك فقتله به وجب القود على المكره بالاجماع كذا ذكره فخر الاسلام ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى
اليه فاصاب انسانا وجبت الدية على عاقلة المكره والكفارة عليه كانه باشره بنفسه لانه لما اكره بالقتل يقدم عليه وان كان
حراما طلبا لخلاص نفسه فيفسد اختياره ويصير كالمجبور على هذا الفعل بمقتضى الطبع اذ الانسان مجبول على حب الحيوة
فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد فينسب الفعل الى المكره ويجعل المكره آلة
له فصار المكره في حكم عديم الاختيار والتحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف او عصى فلا يوجب الضمان عليه وهذا
في الاكراه الكامل فاما في القاصر وهو الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس او قيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى
يجب الضمان والقود على المكره الفاعل لانه انما يصير كالآلة عند تمام الالجاء المفسد للاختيار باعتبار خوف التلف
على نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فبقي الفعل مقصورا على المكره وانما ينسب الفعل الى المكره فيما يصلح فيه آلة ولم (فلا ينقل يعني اليه لان في تبدل م)
يتبدل محل الجناية فاما فيما يتبدل المحل بخلاف الحكم لانه لو جعل عند الاكراه على المحل الآخر فيكون طائعا في ذلك
وفي جملة المكره بطلان ذلك فلما بطل الاكراه اقتصر الفعل على الفاعل وهذا كمن اكره محرما على قتل الصيد
او اكره حلالا على قتل صيد الحرم فان هذا الفعل يقتصر على المباشر ولا ينتقل الى المكره وان كان يتصور ان يجعل
المباشر آلة له فياخذه ويضرب به على الصيد ومع هذا لم يجعل آلة له لان في ذلك تبدل محل الجناية لان محل الجناية
في الحقيقة احرام المكره او دينه وان كان المحل هو الصيد صورة لانه اكره على ان يجني احرامه او على دينه (على م)
ولو كان حلالا لان حرمة قتل صيد الحرم حق الله تعالى فضمانه كان حقه ايضا ولو جعل المكره آلة لتبدل محل
الجناية لانه حينئذ يكون الجناية واقعة على احرام المكره او دينه وفي ذلك بطلان الاكراه كما ذكرنا ولهذا قلنا ان المكره
على القتل يأثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح ان يكون الفاعل آلة لغيره لان القتل من حيث ايجاب
الاثم جناية على دين القاتل ولو جعل آلة في حقه لتبدل محل الجناية لانه حينئذ يكون واقعا على دين المكره وانه لم

بذلك ويكون في حق وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الميراث ينسب الى المكره لعدم لزوم تبدل محل الجناية
وانما صار المكره آثما لانه آثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق لانه تعالى نهاه
عن الاقدام عليه وقصد ذلك بقلبه وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لا يصلح فيه آلة لغيره فلا
يتصور ان يقصد الانسان بقلب غيره فلذلك بقي الاثم عليه قوله ولهذا ما لا يحتمل السقوط ان الاكراه في الحرمات
بالاسقاط وبعدم الاسقاط حرمة لا تنكشف لا بالاسقاط ولا بطريان رخصة كالزنا بالمرأة وقتل المسلم وجرحه فانه لا (الراء م)
يحل ذلك بعذر الاكراه ولا يرخص فيه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره بفتح الراء والمكره عليه بفتح الراء ايضا
سواء في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون له ان يتلف نفس غيره ليصون نفسه
فصار المكره في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فان قتله بالاكراه يحرم (فكانه تقتله م)
وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب
الولد لما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمرأة قوة انفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد
صورة وكان الزنا بمنزلة الاهلاك حكما فلا يثبت الرخصة فيه بالاكراه كما قلنا في القتل ولا يقال الاكراه في
غير المنكوحة مسلم اما في منكوحة الغير فغير مسلم لان الولد ينسب الى الفراش لقوله عليه السلام الولد للفراش (فقيرم)
وللعاهر الحجر لانا نقول الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب النفقة عليه لانه جزؤه فلما انقطع عنه
كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه فيوجد صورة
الاهلاك ايضا وانما قيد الزنا بالمرأة ليعلم ان المكره به زنا الرجل فان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل
او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل
لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد عنها قوله وحرمة يحتمل السقوط اصلا كحرمة الخمر والميتة
ولحم الخنزير فان الاكراه الكامل يوجب اباحة هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء ثبتت بالنص الا عند الاضطرار
قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة
او الكلام صار عبارة عما وراء المستثنى بالاستثناء وقد كان مباحا قبل التحريم فبقي على ما كان في حالة الضرورة وهي
ان اضطر الى ذلك بجوع او عطش فانه يصير مباحا في حقه كالاكراه ان رفع التحريم في هذه الاشياء بعوض
التناول اما الخمر فلما فيها من ازالة العقل والصد عن ذكر الله تعالى واما الخنزير فلما في اكله من غذاء وطبعه الى الاكل
واما الميتة فمن الخبائث وقد قال تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة وقال تعالى ويحرم عليكم الخبائث فاذا
ادى ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض اولى من فوت الكل فاذا سقطت الحرمة في حالة الاكراه كان المكره في الاصل
حتى لو امتنع حتى قتل فصار آثما وهذا اذا تم الاكراه بان كان على نفسه او عضو فاما اذا اقتصر بان اكره على ذلك (الوعد م)
بالحبس او الضرب او القيد لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا شرب في هذه الحالة لم يحد لانه لما تم الاكراه
اوجب الحل فاذا قصر اورث شبهة فسقط الحد بخلاف المكره على القتل بالحبس لو قتل فانه يقتص لانه لا اثر للاكراه

لم يحل الفعل لكنه يسقط الى الحكم فينتقض صومه وما قال الفاسد ولم يسقط الاثم يعني شبهه ايضا قوله
وحرمته لا يحتمل السقوط لكنها يحتمل الرخصة اي يجوز الترخص بها اي باجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه وذلك لان اجراء
كلمة الكفر حرام بلا شبهة ولا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد والكفر بالله حرام الى الابد وكلا
حرمته بالاكراه الا انه رخص للعباد اجراء كلمة الكفر بشرط اطمينان القلب بالايمان في قصة عمار وفي قصة خبيب وقد بيناها
في باب العزيمة والرخصة وذلك ان من اجرى كلمة الكفر فوات التوحيد صورة لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب
وهو الاصل والاقرار باللسان حق وقد قام كاف لتمام الايمان وما بعد ثم حصل على ذلك الاقرار بالاجراء يفوت
الدوام وذلك لا يوجب خللا في اصل الايمان لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى
ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فيصح ههنا اهمال حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان
فيرجح حق العبد لو استوى لحقارة لحاجته وغنى الله تعالى وكيف لا فانه يرجح في الحد هنا لانه يفوت صورة ومعنى
وحق الله تعالى لم يفت معنى ولذا رخص الاقدام مع كونه حراما كما في شرح التقويم فاما اذا صبر فقد بذل نفسه
لاعزاز دين الله تعالى كان شهيدا اولى لانه عمل بالعزيمة ترك الادنى صيانة للاعلى وكذلك هذا في سائر حقوق الله تعالى
مثل افساد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او في الاحرام اطلاقا وحرمته يحتمل السقوط الى آخره تناول مال
الغير والاتلاف حرام بالنص قال الله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولان حرمته وعصمته لحق صاحبه
بالنسبة فيبقى حرامها لبقاء دليل الحرمة ولكنه يحتمل سقوط الحرمة باباحة مالكه ولكنها لم يسقط بعذر الاكراه لان به
لا يسقط عصمته لكن يرخص فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس
فاذا صبر واصبر لبقاء عصمته ولو ترك حتى مات كان شهيدا لبقاء حرمته وهذا لكن اصابته مخمصة حل له تناول
طعام رخصة لا اباحة مطلقة لان حرمته لحق العبد وهو لم يبح فبقي محرما الا انه رخص فيه وهو الاكراه والاضطرار
وصار كالعامل بالعزيمة في سائر الرخص ولهذا قال صبر في هذين القسمين اي في اجراء كلمة الكفر وتناول
مال الغير حتى صار شهيدا لما قلنا ان الحرمة باقية فيكون باذلا للنفس في رضاء الله تعالى وهذا كما
طعام نفسه حيث يعود بركه من عدل الخالص حتى قتل او مات لا يكون ما جوز العدم حرمته فصل في المتفرقات منها
الالهام وهو ايقاع الشيء في القلب يثلج له الصدر علم يدعو الى العمل به من غير استدلال ونظر في حجة شرعية حجة على الملهم وعلى
غيره ان كان الملهم نبيا وعلم انه من الله تعالى وان كان وليا فليس بحجة اصلا وقال بعض الصوفية هو حجة على
الملهم عاما وكذا الواردات والمكاشفات الموافقة للدلائل الحقيقية العقلية او النقلية حجة عليه لا على غيره
يجب على المريد متابعة شيخه في الالهامات والواردات والمكاشفات بعد ما عرف ان شيخه صاحب كرامة وولاية
تمسك بعض المتصوفة بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها اي عرفها في القلب ولانه لما جاز ان يلهم النحل حتى
يهتدي مصالحها كما قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل بلا طريق فيها فالمؤمن مع اشرف حالا اولى بقوله عليه السلام
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى وما يقع في القلب وقوله عليه السلام الاثم ما حاك في الصدر

والاثم ما حاك في صدرك على صدرك ما حاك في قلبك فدعه وان افتوك الناس فقد جعل شهادة قلبه بلا حجة اولى
من الفتوى وقوله يجوز ان يكون في هذه الامة محدثون اي ملهمون وقالت الائمة فيمن اشتبهت عليه القبلة
فصلى بغير تحر لم يجز صلوته وان صلى بتحر جازت صلوته فدل ان الالهام حجة من الله كرامة للمؤمن الا انه لو تحرى
واتبع هواه حرم تلك الكرامة وحجة الجمهور قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم
قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب لعجزهم عن البرهان فلو كان الالهام حجة لما الزمهم الكذب ولما
تحقق العجز عن اقامة البرهان وقال عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار والتفسير جائز
بالرأي المستفاد من النظر والاستدلال باصول الدين بالاجماع فيعلم ان المراد به ما لا يستنبط من الاصول على
الالهام حجة ولان ما يقع في قلبه قد يكون من الله تعالى وقد يكون من الشيطان كما قال الله تعالى وان الشياطين ليوحون الى
اوليائهم وقد يكون من النفس كما قال ونعلم ما توسوس به نفسه فما يكون من الله تعالى حجة وما يكون من غيره لا يكون ولا
حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه الانواع الا بعد النظر والاستدلال باصول الدين ولو استدل على ذلك يكون
اجتهادا منه لا الهاما فالالهام بعد متابعة النبي عليه السلام قبل ظهور المعجزة عند اهل السنة فلا يكون حجة ايضا
العلم بانه يصلح سببا ومعنى واما قوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها معناه عرفها طريق الخير والشر بطريق العلم وهو
والحجة واما وحي النحل فلا كلام فيه لان الله تعالى اضاف ذلك الى نفسه وما يكون من الله تعالى فهو حق لا حجة وانما الكلام
في غير ما يقع في القلب لا ندري انه من الله تعالى او من النفس او من الشيطان ولا ننكر كرامة الاولياء ولكن لا نجعل
العلم حجة لجهلنا انه من الله ام لا وحديث وابصة فيما ثبت ما يحل فعله وتركه فيترك ما يريبك الى
ما لا ريب فيه احتياطا فاما ما ثبت حله بدليل فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا ما ثبت حرمته بدليل فلا يحل تناوله بشهادة قلب
واما حديث عمر رضي الله عنه فنقول انه كان مخصوصا به ونحن لا ننكر هذه الكرامة وانما ننكر اثبات الشرع به وعمر كان يجري
المشروعات بالكتاب والسنة والاجتهاد وما كان يدعو الناس الى ما في قلبه والتحري عند الضرورة حجة في حق المتحري
لله والله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله قيل نزلت الاية في صحة التحري عند الحاجة اي معرفة القبلة
بغير المنصوص وهو التحري في الاواني والثياب والمخالج وبحثها عند الحاجة بالمنصوص والتحري الذي من باب الالهام
بل هو نوع استدلال بالامارات المغلبة للظن والالهام ما يقع في القلب من غير نظر واستدلال كالحكم للحاكم
لحال الداخل في الوصف وهو من الاحوال كما في قولهم فلان دخل الدار وهذا لان الاصل ان لا يكون قول الواحد
حجة لانه ليس بصاحب وحي والحجج او الاجتهاد وانما جعل حجة ضرورة انه حكي من صاحب وحي والقائد بالضرورة
يتقدر بقدرها ولا ضرورة في التعميم ولا يثبت به الكون ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع
السليمة بالقبول والعادة ما استمروا عليه وعادوا اليه مرة بعد اخرى والجدل ماخوذ من الجدل وهو الفتل والاحكام
الاصطلاح عبارة عن دفع المرء خصمه عن افساد قوله او شبهة ويجيبه المغالطة مجادلات الكل والاجرى للناظر
بحكم دعواه بالدليل انما كان قصد كل واحد منهما العناد والغلبة فهي مذموم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ما ضل قوم بعد

جدل الا انه الجدل وان كان القصد منه اظهار الحق فمحمود واليه الاشارة بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن
قال القاضي ابو زيد الدبوسي وله شروط وآداب وركن وداعية وغرض اما الشروط فهي ان يكون غرضه اظهار
الحق دون العناد وان يكون عالما بحقائق العربية بصيرا في القواعد الفقهية والتاويلات للآيات والاخبار وان
يكون حافظا للنصوص والاخبار وان يكون من يجادل معه منصفا طالبا للحق لا وقيحا ولا غليظا وقيل من الشرائط
تحرير للبحث وان لا يغضب لصاحبه فيغضب الآخر واما الآداب فتحفظ الاضطراب مما يوحش اللسان من الجوارح والفكر
في خفض الصوت ورفع وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه والاعراض عن الغضب وقصد الانتقام والاحتراز
عن التكلم في مجلس الشغب واللهو في مجلس جماعة لا يستمعون كلامه تكبرا الا انه يؤدي الى الاستخفاف فاذا استخف كل
خاطر واما الداعية فالسؤال من المسترشد والابتلاء او وقوع حادثة شرعية لينفتح حكمها بالمذاكرة او وقوع خلل
في قاعدة او فيما يتعلق بها من المسائل او الحاجة الى معرفة توفيق بين الدليلين المتعارضين صورة وكل من المناظرة
ينبغي من احياء الشريعة المصطفوية وقال عمر لابي بكر وعمر قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما ولا يخفى ان في مذاكرة
العلماء المستندين فوائد لا تحصى وجهاد العلماء في حل المشكلات اقوى درجة من جهاد الغزاة مع الكفار وكذا
يحكم جدال العلماء يوزن حبر الشهداء والمداد للعلماء فترجح والدم للشهداء اصل واما الركن فاقامة الدليل
الصحيح على ثبوت المدعى واما الغرض فظهور حق ليعتقد او ظهور خير ليعمل به وترك ضده مما هو الباطل والشر
مسئلة المستثنى لو تعدد بغير حرف العطف كقول الرجل لفلان علي العشرة الا اربعة الا اثنين يكون الاستثناء
من الاستثناء ... ...
الكلام لتعذر الاستخراج ولو تعدد بحرف العطف فالاستثناء يرجع الى اول الكلام ... ...
والا للعجب ... ...
وحفصة وزينب وفاطمة لم تطلق واحدة منهن ولو قال ... ... مسئلة تخصيص العام
بالدليل العقلي جائز ... ... وتخرج الخطابات كان الصبيان والمجانين
مخصوصون بالاجماع بالدليل العقلي لان خطاب من لا يفهم لا يصح عقلا مسئلة النسخ لا يجوز في الاخبار الا اذا كان
اخبارا عن حل شيء او حرمته كقوله احل لكم صيد البحر وقوله حرمت عليكم امهاتكم او ما جرى مجراه من الاحكام
لان النسخ فيه يستلزم الكذب والخلف والبداء والتناقض وقال بعض الناس الخلف في الوعيد الالهي جائز لانه
كرم ولا يصح هذا القول ... ...
ما ثبت حرمته بدليل قطعي فاعله فاسق يستحق العقاب ... ...
المكروه كراهة التنزيه ضد المندوب مسئلة ... ...
الخبرين ... ...
لترويج الدين وعند اهل السنة والجماعة لا يجوز ... ... من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ... ...

التحريم يقابل الواجب وهو ما ثبت حرمته بدليل مغلب للظن وفاعله ... ... فاعل الحرام وجاحده لا يكفر والمكروه كراهة

الوصايا

المتاخرين

والكذب حرام وان كان المفتري الخير وقد قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وكل زائد بعد الكمال نقصان
مسئلة والتقليد وهو قبول قول الغير بلا دليل ليس بحجة في اصول الدين والا في فروعه لانه تعالى ... على التقليد
بقوله اولو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون وايمان المقلد صحيح في القول من الحنفية والشافعية لا الكونه مقلدا
بل لانه وقع تصديقه حقا اتفاقا من غير قصد ... طلب الحقيقة بسبب من اسباب العلم باعتبار ... ...
العلماء على ان المقلد عاص بترك الاستدلال ... التقليد في الفروع الشرعية للعوام والمتفقهة الذين لم يبلغوا رتبة
الاجتهاد في القول المختار من الحنفية والشافعية ولكن عليهم ان يقلدوا من هو عندهم اعلم واورع بالسماع عنه
بقوله وقال الغزالي لا يجوز ان ينتقل من مذهب امامه الى مذهب امام آخر لهوى النفس ويجوز عند الضرورة
والمجتهد لا يقلد مجتهدا آخر الا اذا كان من الصحابة او من كبار التابعين عند الحنفية وعند الشافعية لا يجوز للمجتهد
تقليد المجتهد ان يخالف نص الشافعي وهذا الحكم بلا دليل مسئلة القياس الحكم راجح على القياس للبحث ...
لان فيه الاحتياط ... الحديث المحرم مع المبيح ... على ... ... ان ... العارض ... اولى
وان لم يكن ... في القوة وعند الحنفية ... ... وعند بعض الشافعية ...
الدين يقلد القايس في العمل باتباعهما مسئلة قال الامام الرازي لا يجوز الترجيح في الادلة اليقينية لان اليقين
لا يجوز ان يكون مرجوحا وقال الحنفية للتيقن مراتب علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين وبعضها اقوى
من بعض قال القاضي ابو زيد الحنفية القياس المستنبط من الدليل القطعي اقوى من القياس المستنبط من الدليل
الموجب للظن كخبر الواحد والآية المتاولة والعام الذي خص بعضه لان احتمال الخطاء فيه اقل وعند الاخرين
متساويان لان كل اجتهاد يحتمل الصواب والخطاء والله اعلم يقول العبد الضعيف محمد بن احمد البخاري الستي عفا الله
عنه في الدارين هذه فوائد التقطتها من فوائد شيخنا علامة الورى جامع الاصول والفروع شيخنا
واستاذنا ومقتدانا مولانا علاء الملة والدين ضياء الاسلام والمسلمين عبد العزيز بن احمد
البخاري سلمه الله وابقاه ورضي عن اسلافه الكرام من فوائد الامام المحقق ...
المدقق الاستاذ الكبير العالم النحرير مولانا حافظ الدين النسفي
صاحب الكنز والكبير والوافي نور الله مرقده ... ...
عرشه ... ...
وارجو الله ان لا ... ...
وان لا ... ...
... ...
... للعالمين ...
... والسلام على ...

... ...
بالسواد ...

عبدالكريم